Funk - Bihlmeyer

Kirchengeschichte

Erster Teil

Class 270S Book F964
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK V.1

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning
18Ap27

Wissenschaftliche Handbibliothek

Erste Reihe

Theologische Lehrbücher

XVI

Kirchengeschichte

von Prof. Dr. Karl Bihlmeyer

1 9 2 6

Ferdinand Schöningh / Verlag
Paderborn

Kirchengeschichte

auf Grund des Lehrbuches von F. X. von Funk

neubearbeitet von

Karl Bihlmeyer
Dr. theol. et phil., o. ö. Professor
an der Universität Tübingen

Achte Auflage

Erster Teil:

Das christliche Altertum

GERMAN LIBRARY NEW YORK

1926

Ferdinand Schöningh / Verlag
Paderborn

270 d
F964
81856 v.1

Imprimatur. Paderbornae, d. 22. m. Septembris 1926.
Vicarius Generalis. Rosenberg.

Gedruckt bei Ferdinand Schöningh in Paderborn.

Vorrede.

Zum drittenmal ist es mir vergönnt, das bewährte Lehrbuch der Kirchengeschichte von F. X. von Funk neu herauszugeben. Die siebte Auflage von 1921 war schon nach ein paar Jahren vergriffen. Leider wurde die Neubearbeitung durch verschiedene äußere Umstände gehemmt und kann vorläufig auch nur ein Drittel des Ganzen vorgelegt werden. Durch Weglassung entbehrlichen Stoffes war es ermöglicht, den Umfang des Buches etwas zu verringern. Doch ist auch nicht wenig Neues aufgenommen und überhaupt die Bearbeitung eine so durchgreifende geworden (auch die Disposition ist da und dort geändert), daß ich mich für berechtigt hielt, das Buch nunmehr unter eigenem Namen als „Kirchengeschichte“ herauszugeben und sein Verhältnis zu der Funkschen Grundlage nur im Untertitel anzudeuten. Im übrigen verweise ich auf die in der Vorrede zur siebten Auflage ausgesprochenen Grundsätze und wiederhole das dort Gesagte: Strengwissenschaftliche Haltung mit Pietät gegen die Kirche in ihrer großartigen Erscheinung im Wandel der Zeiten zu vereinigen, schwebte dem Verfasser als leuchtendes Ideal vor.

Tübingen, im August 1926.

Karl Bihlmeyer.

Berichtigungen.

S. 4	Z. 2	v. u.	füge vor „die große französische Revolution“ ein: der Westfälische Friede (1648).
S. 7	Z. 17	v. u.	lies: Holweck (statt Hollweck).
S. 15	Z. 19	v. o.	lies: § 86, 2 (st. 82, 6).
S. 41	Z. 6	v. u.	lies: Memorie (st. Memoria).
S. 53	Z. 25	v. o.	lies: examinatio criminis (st. exactio crim.).
S. 63	Z. 6	v. u.	lies: 250 (st. 240).
S. 92	Z. 25	v. o.	lies: Donini (st. Domini).
S. 102	Z. 8	v. u.	lies: Schlatter (st. Schlütter).
S. 136	Z. 22	v. o.	lies: § 58 (st. 56).
S. 140	Z. 5	v. u.	lies: Gudeman (st. Gudemann).
S. 150	Z. 19	v. o.	lies: § 75, 7 (st. 75, 5).
S. 173	Z. 16	v. u.	lies: § 65, 2 (st. 65, 4).
S. 197	Z. 28/29	v. o.	lies: Domnus erhielt wenigstens eine finanzielle Entschädigung (statt: Domnus war bereits gestorben).
S. 239	Z. 9	v. o.	füge nach Maximus von Turin ein: Cäsarius von Arles.

Literatur-Nachträge folgen am Schlusse des ganzen Werkes.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Seite

§ 1. Aufgabe, Methode und Einteilung der Kirchengeschichte 1
§ 2. Quellen der Kirchengeschichte 5
§ 3. Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte 10
§ 4. Die Kirchengeschichtschreibung 13

Erster Zeitraum.

Das christliche Altertum.

Erste Periode.

Von der Gründung der Kirche bis zu ihrer staatlichen Anerkennung (313).

I. Kapitel.

Gründung, Ausbreitung und Verfolgung der Kirche.

§ 5. Die Vorbereitung der Heidenwelt auf die Erlösung 20
§ 6. Das Judentum vor Christus und seine messianische Erwartung 25
§ 7. Jesus Christus, Weltheiland und Stifter der Kirche 28
§ 8. Die Urgemeinde in Jerusalem und das erste Wachstum der Kirche. Die beiden Jakobus 31
§ 9. Paulus der Völkerapostel. Der Legalienstreit 34
§ 10. Der Apostel Petrus 39
§ 11. Johannes und die übrigen Apostel 41
§ 12. Die Ausbreitung des Christentums 44
§ 13. Die Ursachen der schnellen Verbreitung des Christentums . . . 49
§ 14. Hindernisse der Ausbreitung und Ursachen der Verfolgung des Christentums. Der Christenprozeß 50
§ 15. Die Christenverfolgungen von Nero bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts 55
§ 16. Die großen Verfolgungen von Decius bis Diokletian. Der Sieg der Kirche 62
§ 17. Der Kampf gegen das Christentum mit den Waffen des Geistes 70

II. Kapitel.

Die Verfassung der Kirche.

§ 18. Der Klerus und seine hierarchische Gliederung 72
§ 19. Bildung, Wahl, Unterhalt und Eigenschaften des Klerus 77
§ 20. Die bischöflichen Sprengel und der Metropolitanverband 78
§ 21. Die Einheit der Kirche und der Primat Roms 80

III. Kapitel.

Kultus, Disziplin und Sitte.

Seite

§ 22. Taufe, Taufbekenntnis, Ketzertaufstreit 83
§ 23. Die eucharistische Feier. Arkandisziplin und Agape 86
§ 24. Das Bußwesen 90
§ 25. Fest- und Fasttage. Osterfeierstreit 93
§ 26. Das sittliche Leben 96

IV. Kapitel.

Entwicklung der Lehre. Häresien und Schismen.

§ 27. Begriff und Ursprung von Häresie und Schisma. Simon Magus und Menander 100
§ 28. Judaistische Irrlehrer: Ebioniten, Cerinth, Elkesaiten, Pseudoklementinen 102
§ 29. Der Gnostizismus im allgemeinen, sein Ursprung und Charakter 105
§ 30. Die gnostischen Hauptrichtungen und verwandte Sekten 108
§ 31. Der Manichäismus oder die persische Gnosis 112
§ 32. Trinitarische Kämpfe. Die Monarchianer 114
§ 33. Der Chiliasmus 119
§ 34. Der Montanismus 120
§ 35. Bußstreitigkeiten: die Schismen des Novatian, Felicissimus und Melitius 121

V. Kapitel.

Die kirchliche Literatur und Wissenschaft.

§ 36. Die Entwicklung der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte 123
§ 37. Die Apostolischen Väter 124
§ 38. Die apologetische, antihäretische und innerkirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts 128
§ 39. Die griechischen christlichen Schriftsteller des 3. Jahrhunderts. Ausbildung einer kirchlichen Theologie 134
§ 40. Die lateinische christliche Literatur 140

Zweite Periode.

Von der Befreiung der Kirche durch Konstantin d. Gr. bis zur Trullanischen Synode (313—692).

I. Kapitel.

Ausbreitung und Beschränkung des Christentums. Die Reichskirche.

§ 41. Die Verbreitung des Christentums und der allmähliche Untergang des Heidentums im römischen Reiche. Verhältnis von Staat und Kirche 146
§ 42. Die Verbreitung des Christentums in Asien und Afrika 153
§ 43. Das Christentum bei den Germanen während der Völkerwanderung 155
§ 44. Die Kirche bei den Kelten und Angelsachsen auf den britischen Inseln 163
§ 45. Die Beschränkung des Christentums durch den Islam 167

II. Kapitel.

Entwicklung der kirchlichen Lehre. Theologische Streitigkeiten, Häresien und Schismen.

§ 46. Die theologischen Streitigkeiten und Lehrentwicklung im allgemeinen 170
§ 47. Der Arianismus und die erste allgemeine Synode zu Nicäa 325 171
§ 48. Weitere Kämpfe und schließliche Niederlage der Arianer . . . 174
§ 49. Der pneumatomachische Streit und die Synode zu Konstantinopel 381. Das Filioque 181
§ 50. Kleinere, mit den arianischen zusammenhängende und sonstige Streitigkeiten und Irrlehren des 4. Jahrhunderts 183
§ 51. Die origenistischen Wirren im 4. und am Anfang des 5. Jahrh. 185
§ 52. Der Donatistenstreit 187
§ 53. Apollinaris von Laodicea und die Anfänge des christologischen Streites 190
§ 54. Die nestorianischen Kämpfe und das 3. allgemeine Konzil zu Ephesus 431 191
§ 55. Die monophysitischen Wirren und das 4. allgemeine Konzil zu Chalcedon 451 195
§ 56. Der pelagianische Gnadenstreit im Abendland. Augustinus Doctor gratiae 200
§ 57. Augustins Prädestinationslehre. Der Semipelagianismus . . . 203
§ 58. Die theopaschitischen, monophysitischen, origenistischen und Dreikapitelstreitigkeiten im Zeitalter Justinians und das 5. allgemeine Konzil zu Konstantinopel 553 207
§ 59. Der Monotheletenstreit und das 6. allgemeine Konzil zu Konstantinopel 680/81. Das Trullanum (II) 692 212

III. Kapitel.

Die kirchliche Verfassung.

§ 60. Neue kirchliche Ämter. Ausbildung, Wahl, Unterhalt und Eigenschaften des Klerus 216
§ 61. Die Standesprivilegien des Klerus 219
§ 62. Die Entstehung der Pfarreien. Eigenkirchen 220
§ 63. Der Patriarchalverband 221
§ 64. Der Primat Roms. Die Päpste der Zeit, namentlich Leo und Gregor d. Gr. 224
§ 65. Die Synoden und ihre Verfassung 230

IV. Kapitel.

Kultus, Disziplin und Sitte.

§ 66. Taufe und Katechumenat. Die Ketzertaufe 233
§ 67. Liturgie, Predigt und Kommunion, Kirchengesang und Stundengebet 235
§ 68. Das Bußwesen 241
§ 69. Die kirchlichen Fest- und Fasttage 243
§ 70. Heiligenverehrung, Bilderkult und Wallfahrten 247
§ 71. Die altchristliche Kunst. Kirchliche Geräte und Gewänder . . 252
§ 72. Die Entstehung des Mönchtums und seine Entwicklung im Morgen- und Abendland 255
§ 73. Das soziale und sittliche Leben unter dem Einfluß des Christentums 263

V. Kapitel.

Die kirchliche Literatur und Wissenschaft.

Seite

§ 74. Der allgemeine Charakter der kirchlichen Literatur 268
§ 75. Die Blütezeit der griechischen Theologie im 4. und 5. Jahrhundert. Syrer und Armenier 269
§ 76. Die Blütezeit der lateinischen theologischen Literatur im 4. und 5. Jahrhundert 279
§ 77. Die griechischen Theologen des 6. und 7. Jahrhunderts 287
§ 78. Die Nachblüte der lateinischen christlichen Literatur im 6. und 7. Jahrhundert 290

Abkürzungen.

Abh. = Abhandlungen der Akademie bzw. Gesellschaft der Wissenschaften, philos.-hist. Klasse, in Berlin, Göttingen, Heidelberg, Leipzig, München, Wien.
AkKR = Archiv für kath. Kirchenrecht.
ArchFH = Archivum Franciscanum Historicum.
ArchSRom = Archivio della R. Società Romana di storia patria.
ASS = Acta Sanctorum der Bollandisten (§ 2, 8).
BKV = Bibliothek der Kirchenväter, Neubearbeitung (§ 2, 9).
BullLA = Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes.
BullLE = Bulletin de littérature ecclésiastique.
CIC = Codex iuris canonici.
CivC = Civiltà Cattolica.
CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (§ 2, 9).
DictAC = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie (§ 2, 1).
DictApol = Dictionnaire apologétique (§ 2, 11).
DictHE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (§ 2, 11).
DictThC = Dictionnaire de théologie catholique (§ 2, 11).
DLZ = Deutsche Literaturzeitung.
FranzSt = Franziskanische Studien.
FreibDA = Freiburger Diözesan-Archiv.
Funk, AU = Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, 3 Bde 1897/1907.
GeschAL = Geschichte der altkirchlichen (Bardenhewer) bzw. altchristlichen (Harnack) Literatur.
Harduinus = Acta conciliorum ed. J. Harduinus (§ 2, 2).
HarvThR = Harvard Theological Review.
Hauck = A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (s. vor § 79).
Hefele, Hefele-Leclercq = Konziliengeschichte von C. J. v. Hefele 2. A., bzw. französische Bearbeitung derselben (§ 2, 2).
HJG = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.
HistVS = Historische Vierteljahrsschrift.
HpBl = Historisch-politische Blätter.
IntkZ = Internationale kirchliche Zeitschrift.
JThSt = Journal of Theological Studies.
Kath. = Der Katholik (Mainz).
KL = Kirchenlexikon 2. A. (§ 2, 11).
MélAH = Mélanges d'archéologie et d'histoire.
MG = Monumenta Germaniae historica (§ 2, 10), SS = Scriptores.
MIÖG = Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung.
NA = Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde.
Nachr. = Nachrichten (s. Abh.).
NJklA = Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur.
NkZ = Neue kirchliche Zeitschrift.
PG, PL = Migne, Patrologiae cursus, series graeca, series latina (§ 2, 9).
QFItalAB = Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken.
RE = Realenzyklopädie für protest. Theologie 3. A. (§ 2, 11).
RE Kraus = Realenzykl. der christ. Altertümer hg. von F. X. Kraus (§ 2, 1).
RE Pauly Wissowa = Paulys Realenzykl. des klass. Altertums neubearbeitet hg. von G. Wissowa u. a. (§ 3, 5).
RClFr = Revue du clergé français.
RechSR = Recherches de science religieuse.
RevAM = Revue d'ascétique et de mystique.
RevBén = Revue Bénédictine.
RevHR = Revue de l'histoire des religions.
RevOC = Revue de l'Orient chrétien.

RevSPhTh = Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RevSR = Revue des sciences religieuses.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique.
RHLR = Revue d' histoire et de littérature religieuses.
RQ = Römische Quartalschrift für christl. Altertumskunde u. KG.
RQH = Revue des questions historiques.
RelVB = Religionsgeschichtliche Volksbücher.
Sb. = Sitzungsberichte (s. Abh.).
StMBenO = Studien u. Mitteilungen aus dem Benediktiner- u. Zisterzienserorden bzw. zur Geschichte des Benediktiner-Ordens u. seiner Zweige.
StML, StZ = Stimmen aus Maria-Laach, Stimmen der Zeit.
ThGl = Theologie und Glaube (Paderborn).
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ThQ = Theologische Quartalschrift (Tübingen).
ThRev = Theologische Revue.
ThStKr = Theologische Studien u. Kritiken.
TU = Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur (§ 2, 9).
WürttVLG = Württembergische Vierteljahreshefte für Landesgeschichte.
ZfdA = Zeitschrift für deutsches Altertum u. deutsche Literatur.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZkTh = Zeitschrift für kath. Theologie (Innsbruck).
ZMW = Zeitschrift für Missionswissenschaft.
ZntW = Zeitschrift für (die) neutestamentliche Wissenschaft (und die Kunde der älteren Kirche).
ZRG kan. Abt. = Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, kanonistische Abteilung.
ZThS = Zeitschrift für Theologie und Seelsorge (Bonn).
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

A. = Auflage. AG. = Apostelgeschichte. A.T. = Altes Testament. B. = Bischof. Bg. = Biographie. DG. = Dogmengeschichte. EB. = Erzbischof. H.E. = Historia ecclesiastica. G. = Geschichte. GW. = Geschichtswissenschaft. hg. = herausgegeben. Hs., Hss. = Handschrift, Handschriften. Jb., Jbb. = Jahrbuch, Jahrbücher. Jh., Jhh. = Jahrhundert, Jahrhunderte. K. = Kirche, König, Kaiser. KG. = Kirchengeschichte. KR. = Kirchenrecht. MA. = Mittelalter. Mg. = Monographie. NF. = Neue Folge. NS. = Neue Serie. N.T. = Neues Testament, ntst. = neutestamentlich. P. = Papst. QF. = Quellen und Forschungen. RW. = Religionswissenschaft. SS = Scriptores. Th., th. = Theologie, theologisch. WG. = Weltgeschichte. WW. = Werke. Z. = Zeitschrift.

Einleitung.

§ 1.

Aufgabe, Methode und Einteilung der Kirchengeschichte[1].

1. Die Kirchengeschichte[2] als theologische Disziplin hat die Aufgabe, von der äußeren und inneren, in Raum und Zeit verlaufenden Entwicklung der von Christus gestifteten sichtbaren Heilsanstalt, die wir mit einem Lehnwort aus dem

---

[1] C. Krieg, Enzyklopädie der theolog. Wissenschaften [2]1910, 181/221. P. Wernle, Einführung in d. theol. Studium[3] 1921, 203/92. Ch. de Smedt, Introductio generalis ad historiam ecclesiast. critice tractandam, Gandavi 1876. J. Nirschl, Propädeutik der KG. 1888 (vgl. Schrörs, HJG 1889, 575/92). P. Guilday, An Introduction to Church History, St. Louis 1925. A. Ehrhard, Stellung und Aufgabe der KG. in d. Gegenwart 1898 (Rede); Die hist. Theologie und ihre Methode, Festschrift S. Merkle 1922, 117/36. H. Schrörs, KG. und nicht Religionsgesch. 1905 (Rede). W. Köhler, Idee u. Persönlichkeit in der KG. 1910. A. Harnack, Das Verhältnis der KG. zur Universalgesch., in: Aus Wissensch. u. Leben II, 1911, 43/62. E. Seeberg, Über Bewegungsgesetze der Welt- u. KG. 1924. B. Bartmann, Dogma u. und Religionsgesch. 1922. K. Holl, Urchristentum u. Religionsgesch. 1925 (Rede). J. Schmidlin, Kath. Missionsgesch. 1925. — Ch. de Smedt, Principes de la critique historique, Paris 1883. E. Bernheim, Lehrb. der hist. Methode [5.6]1908. A. Feder, Lehrb. der geschichtlichen Methode [2]1924. G. Wolf, Einführung in das Studium der neueren Gesch. 1910. Wilh. Bauer, Einführung in das Studium d. Gesch. 1921. L. Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten [2]1916. Fr. Sawicki, Geschichtsphilosophie 1920. A. Dempf, Weltgesch. als Tat u. Gemeinschaft 1924. — E. Göller, Die Periodisierung der KG. und die epochale Stellung des MA.s 1919. K. Heussi, Altertum, MA. u. Neuzeit in d. KG. 1921. W. Vogel, Über den Rhythmus im geschichtl. Leben des abendländ. Europa, Hist. Z. 129, 1923, 1/68.

[2] Die erste „Kirchengeschichte" (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) verfaßte Eusebius von Cäsarea (§ 4, 1); er ist wohl auch der Schöpfer des Ausdrucks. Daß das Wort „Kirche" vom Griechischen stammt, hat schon Walafried Strabo (Liber de exordiis etc. 7) im 9. Jh. richtig erkannt. Zugrunde liegt κυριακόν, vulgär κυρικόν, scl. οἰκεῖον (Eus. H. E. IX, 5, 2; 10, 10. 12). Strittig ist aber, ob der Ausdruck von den Westgoten auf dem Balkan direkt aus dem Griechischen übernommen und durch sie den anderen Germanen und Slawen weitergegeben wurde (Kluge u. a.), oder aber zuerst ins Vulgärlatein (cyricon?) überging und aus diesem im 4. Jh. am Rhein von den Angelsachsen und anderen Germanenstämmen aufgenommen wurde (Stutz, Braune). Die romanischen Völker haben das biblische Wort ἐκκλησία, ecclesia, in ihrer Sprache rezipiert. Vgl. P. Kretschmer, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch. 39, 1906, 539 ff. U. Stutz, Internationale Wochenschr. 1909, 1640 ff. F. Kluge, Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache u. Lit. 35, 1909, 124 ff. W. Braune, ebd. 43, 1918, 424 ff.

Griechischen Kirche nennen, ein klares und faßliches, wissenschaftlich begründetes Gesamtbild zu geben. Sie betrachtet zu diesem Zweck vor allem die Ausbreitung des Christentums über die Erde hin von den Anfängen bis heute (Missionsgeschichte), das verschiedenartige Verhältnis der Kirche zu den bekehrten Völkern, Staaten und Herrschern (Kirchenpolitik), ihre Bekämpfung und Verfolgung durch feindliche Mächte und die Beschränkung ihres Besitzstandes durch nichtchristliche oder abweichende christliche Religionsbekenntnisse. Noch weit wichtiger ist die Geschichte der inneren Entwicklung, des religiös-sozialen Eigenlebens der Kirche. Es entfaltet sich nach dem schon von Vincentius von Lerinum (Commonitorium c. 29. 30) im 5. Jahrh. gebrauchten Gleichnis wie Pflanze und Menschenleib organisch, d. h. nach den in ihr selbst liegenden, von Gott gegebenen Kräften und Gesetzen. Dies gilt ebenso von der Verfassung und Organisation ihrer Glieder, dem Kultus und der Liturgie, der Disziplin (Kirchenzucht), wie von der kirchlichen Sitte und Kultur, der kirchlichen Kunst und Literatur, der Lehrverkündigung und Wissenschaft (Theologie). Was die Lehre im besonderen anlangt, so ist das Dogma zwar seinem Wesen nach unveränderlich, aber eine formelle Änderung desselben keineswegs ausgeschlossen. Teils aus eigenem Antrieb, teils veranlaßt durch auftretende Irrlehren, schreitet die Kirche unter Leitung des Hl. Geistes, der sie nie verläßt (Joh. 14, 16), zu immer klarerer Erkenntnis, allseitigerer Auslegung und bestimmterer Fassung der geoffenbarten Wahrheit voran. Die Kirchengeschichte kann bei der Überfülle des Stoffes allerdings nur die Grundlinien der Lehrentwicklung aufzeigen, eine eingehendere Darlegung muß sie einer besonderen Disziplin, der Dogmengeschichte, überlassen.

2. Die bei Behandlung der Kirchengeschichte anzuwendende Methode wird einerseits durch die allgemein anerkannten Grundsätze geschichtlicher Forschung und Darstellung, andererseits durch die besonderen Erfordernisse eines theologischen Faches bestimmt. In ersterer Beziehung hat sich der Kirchenhistoriker alle Errungenschaften der in der neuesten Zeit so glänzend ausgebildeten historischen Methodenlehre zunutze zu machen. Drei Forderungen stehen hier obenan. Die Kirchengeschichte muß 1. quellenmäßig und kritisch sein, d. h. den Stoff der Darstellung jeweils den besten, nach den Regeln der äußeren und inneren Kritik sorgfältig gesichteten Quellen entnehmen; 2. objektiv, d. h. unparteiisch, mit strengster Wahrheitsliebe Licht und Schatten verteilend, ohne von vornherein apologetisch wirken zu wollen; eine völlige Voraussetzungslosigkeit ist freilich nicht möglich, da die Werturteile des Historikers letzten

Endes stets weltanschaulich bedingt sind; 3. pragmatisch-genetisch, d. h. lehrhaft-entwickelnd: Der Geschichtschreiber darf sich nicht damit begnügen, Tatsachen und Ereignisse nur referierend oder annalistisch aneinander zu reihen, sondern er muß sie innerlich verknüpfen, ihren tieferen Sinn, die zugrundeliegenden Motive, Zwecke und Ziele der handelnden Personen erforschen, die individuell-psychologischen und kollektiv-sozialen Kräfte, die in ihnen wirksam sind, herausstellen und nach Möglichkeit einheitliche Entwicklungslinien aufzuzeigen suchen.

Da aber die Kirche nicht Menschen-, sondern Gotteswerk ist, der göttliche Faktor ihres Lebens wunderbar mit dem menschlichen zusammenspielt, so tritt zu dem rein natürlichen Pragmatismus notwendig die religiös-theologische Betrachtungsweise. Die volle Verwertung der wissenschaftlichen Hilfsmittel wird dadurch in keiner Weise gehindert oder beeinträchtigt, denn Glaubenswissenschaft und Geschichtsforschung können einander nicht widersprechen. Dem Kirchenhistoriker muß die Idee des irdischen Gottesreiches, das nach ewigem Plane und unter Leitung des Hl. Geistes in der Menschheit zur Verwirklichung kommen soll, als Leitstern vorschweben, und von diesem Grundgedanken aus sind die einzelnen Erscheinungen endgültig zu beurteilen und dem Ganzen einzuordnen. Die Notwendigkeit und Berechtigung einer theologischen Orientierung der Kirchengeschichte wird besonders dann einleuchtend wenn sie, wie es neuerdings mehr und mehr geschieht, zur historischen Theologie ausgeweitet und ihr in engster Zusammenarbeit mit der Bibelwissenschaft die Aufgabe zugeschrieben wird, „für das ganze theologische Wissenschaftsgebäude das reale historische Tatsachenfundament zu bereiten" (Pfeilschifter).

Die Kirchengeschichte wird auch aus der in der jüngsten Zeit eifrig gepflegten Religionsgeschichte und Religionspsychologie für ihre Zwecke Nutzen ziehen können, einerseits um die Zusammenhänge des Christentums mit dem Judentum und der reichentwickelten Welt der heidnischen Religionen gründlicher zu erforschen, andererseits um die persönliche Frömmigkeit der führenden Geister wie auch die Religiosität der Massen tiefer zu erfassen. Sie wird sich aber sorgfältig vor den in diesen Disziplinen so häufigen Verallgemeinerungen und voreiligen Schlüssen hüten und die schon öfters laut gewordene Forderung einer Auflösung der Kirchengeschichte in Geschichte der christlichen Religion grundsätzlich ablehnen müssen. Ihr Formalobjekt ist eben nicht die Entwicklung der christlichen Religion und Frömmigkeit an sich, sondern der von Christus gegründeten Heilsanstalt in der ganzen Fülle ihres Lebensprozesses.

3. Der ungeheuer reiche Stoff der Kirchengeschichte ist sowohl nach sachlichen als nach chronologischen Gesichtspunkten zu gliedern. Aus der Verbindung beider Momente ergibt sich das Einteilungsprinzip, bei dessen Anwendung aber nicht rein schematisch zu verfahren, sondern das Hauptgewicht auf das chronologische Moment zu legen ist. Die sachliche Gruppierung vollzieht sich nach den oben erörterten verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens: Mission und Ausbreitung des Christentums, Verhältnis von Staat und Kirche, Beschränkung und Verfolgung, kirchliche Verfassung und Disziplin, Kultus und Liturgie, Sitte und Kultur, Kunst und Literatur, Lehre und Wissenschaft. Sehr umstritten ist neuerdings die chronologische Einteilung. Die Scheidung in drei große Zeiträume: Altertum, Mittelalter und Neuzeit, im 17. Jahrh. zuerst in den Lehrbüchern der Weltgeschichte gebraucht (Christoph Cellarius, Historiae antiquae, mediae, novae nucleus, Jenae 1675/76), wird seit den Tagen der Romantik (Möhler, Hase) herkömmlich auch auf die Kirchengeschichte angewendet. Obwohl nun jene Bezeichnungen recht allgemein und inhaltsarm sind und es auch nicht gelingen will, die Grenzen des Altertums und Mittelalters einwandfrei festzulegen, wird man an der Dreiteilung doch als Notbehelf und Krücke des historischen Verständnisses festhalten sollen. Ihre typologische Bedeutung dürfte aber größer sein als ihre chronologische; bei dem steten Fluß geschichtlichen Werdens hat eben jede Zeiteinteilung nur relativen Wert.

Am besten dürfte sich wohl die folgende Einteilung empfehlen. Das Altertum, während dessen sich die Kirche vorwiegend im Rahmen der antiken, griechisch-römischen Kultur bewegte, reicht von Christi Geburt bis zum Ende des 7. Jahrh. (692 die sog. Trullanische Synode von Konstantinopel). Durch die Tatsache der staatlichen Anerkennung der vorher verfolgten Kirche durch Konstantin d. Gr. im Jahre 313 wird dieses Zeitalter in zwei Perioden geteilt. Das Mittelalter, als die Zeit der unbedingten Vorherrschaft des katholischen Glaubens und der Kirche auf allen Gebieten des öffentlichen und kulturellen Lebens unter den germanisch-romanischen Nationen, umfaßt über acht Jahrhunderte (692—1517) und wird durch den Regierungsantritt der Päpste Gregor VII (1073) und Bonifatius VIII (1294) in drei Unterabteilungen: Früh-, Hoch- und Spätmittelalter zerlegt. Die Neuzeit endlich beginnt mit der revolutionären Erhebung Luthers gegen die katholische Kirche (1517) und geht bis zur Gegenwart. Grenzsteine von Perioden bezeichnen hier die große französische Revolution (1789 ff.) und der Weltkrieg (1914/18).

§ 2.

Quellen der Kirchengeschichte.

Quellen der KG. sind jene Schriften und monumentalen Überreste, welche uns die Kunde der christlichen Vergangenheit vermitteln. Sie sind teils ursprüngliche, teils abgeleitete, teilts amtliche (öffentliche), teils private. Die ursprünglichen und amtlichen Quellen stehen an Bedeutung natürlich in erster Linie. Die wichtigsten Quellen wurden in der neueren und neuesten Zeit in großen Sammelwerken, deren Kenntnis für das Studium der Kirchengeschichte unentbehrlich ist, leichter zugänglich gemacht.

1. **Inschriften und Denkmäler:** J. B. de Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae VII saec. antiquiores I—II, 1, Romae 1861/88; Suppl. ed. J. Gatti fasc. I, Romae 1915; Nova series ed. A. Silvagni I, Romae 1922. — H. Grégoire, Recueil des inscriptions grecques chrétiennes de l'Asie Mineure, Paris 1922 ff. — E. Le Blant, Inscriptions chrét. de la Gaule, 3 vol. Paris 1856/92 (Neudruck 1923). — Aem. Hübner, Inscriptiones Hispaniae christ. 1871, Suppl. 1892/1900; Inscr. Britanniae christ. 1876. — F. X. Kraus, Die christl. Inschriften d. Rheinlande, 2 Bde. 1890/4. — E. Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres 1924 ff.; Inscriptiones latinae 1912 (50 Tafeln). — F. Piper, Einl. in die monumentale Theol. 1867. — J. B. de Rossi, Roma sotteranea, 3 vol. Rom. 1864/77; Ergänzungshefte von J. Wilpert I 1909, O. Marucchi I, Roma 1909. — J. Wilpert, Die Malereien d. Katakomben Roms, 2 Bde 1903; Die röm. Mosaiken u. Malereien der altkirchl. Bauten vom 4.—13. Jh., 4 Bde 1916, ²1917. — Realenzyklop. der christl. Altertümer, hg. v. F. X. Kraus, 2 Bde 1882/6. — Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie publ. p. F. Cabrol et H. Leclercq, Paris 1907 ff. (bisher 6 Bde). — Weiteres s. § 3, 3; 71.

2. **Konziliensammlungen:** Ph. Labbé et G. Cossart, Sacrosancta concilia, 17 fol. Par. 1674; ed. Coleti, 23 fol. Venet. 1728/34; Suppl. 6 fol. (— 1720) ed. Mansi, Lucae 1748/52. — J. Harduinus, Acta conciliorum et epistolae decretales ac constitutiones summorum pontificum, 12 fol. (— 1714) Par. 1715. — J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, 31 fol. (— 1439) Flor. et Venet. 1759/98; anastat. Neudruck mit Fortsetzung bis zur Gegenwart in c. 52 Bden, Paris 1901 ff. (t. 49/50, 1923/4, s. § 209); vgl. H. Quentin, Mansi et les grandes collections conciliaires, Paris 1900. — Ed. Schwartz, Acta conciliorum oecumenicorum (431—879) 1914 ff. (s. § 54, 55). — Bruns, Lauchert, Turner u. a., s. § 65, 4. — Collectio Lacensis, Acta et decreta s. conciliorum recentiorum, 7 vol. (1682—1870) 1870/90. — J. Sirmond-La Lande, Concilia antiqua Galliae, 4 fol. Paris. 1629/66. — A. W. Haddan-W. Stubbs, Councils and eccl. Documents rel. to Great-Britain and Ireland, 4 vol. Oxf. 1869/78. — J. Hartzheim, Concilia Germaniae, 11 fol. Col. 1749/90. — MG Concilia, s. u. Nr. 10. — C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, 7 Bde 1855/71; I—VI 2. A. (V—VI bearb. v. A. Knöpfler) 1873/90; VIII—IX (bis 1541) von J. Hergenröther 1887/90. Franz. Übersetzung mit Ergänzungen von H. Leclercq I—VIII, Paris 1907/21.

3. **Akten und Urkunden der Päpste:** Bullarium Romanum, verschiedene Ausgaben, davon keine vollständig und zuverlässig, verhältnismäßig am besten das Bullarium (Romanum vom 6. Bde ab) von C. Cocquelines, 14 fol. Romae 1739/44 [ed. Taurinensis cura A. Tomassetti, 24 tom. in 4° 1857/72], bis 1740 reichend; eine Continuatio dazu von Benedikt XIV bis Pius VIII (1830) erschien in 10 Fol.-Bdn zu Prato 1843/67, eine

zweite von Klemens XIII bis Gregor XVI (1846) hg. durch A. Barberi, A. Spetia u. R. Segreti, 19 Bde Rom 1835/57. — Pontificum Romanorum a S. Clemente I usque ad S. Leonem M. Epistolae genuinae ed. P. Coustant I (—440), Paris 1721 (ed. Schoenemann, Gottingae 1796); a S. Hilaro (461) usque ad S. Hormisdam (523) ed. A. Thiel 1868. — Regesta pontif. Rom. ab condita ecclesia ad a. 1198 ed. Ph. Jaffé 1851; ed. II cur. F. Kaltenbrunner, P. Ewald, S. Loewenfeld, 2 vol. 1885/8; ab a. 1198 ad a. 1304 ed. A. Potthast, 2 vol. 1874/5. — Ergänzung zu Jaffé: J. v. Pflugk-Harttung, Acta pontificum Roman. (bis 1198), 3 Bde 1881/8. P. Fr. Kehr, Regesta pontif. Roman.: Italia Pontificia I—VII cong. P. Fr. Kehr 1907/25; Germania Pontificia I—II, 1 cong. A. Brackmann 1910/23 (vgl. ders., Studien und Vorarbeiten zur Germania Pontificia I 1912; J. Haller, Internat. Wochenschrift 1910, 1627 ff. 1659 ff.) — Corpus iuris canonici ed. Aem. L. Richter 1839; E. Friedberg, 2 tom. 1879/82. — Codex iuris canonici Pii X iussu digestus Benedicti XV auctoritate promulgatus, Romae 1917; ed. Herder-Pustet 1918; Codicis iur. can. fontes cura Petri Card. Gasparri editi I—II, Romae 1923/4; Codicis iur. can. supplementum coll. N. Hilling 1924; Codicis iur. can. interpretatio. Responsiones, resolutiones et decisiones coll. N. Hilling 1925. — Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale, Romae 1909 ff. — K. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums u. d. röm. Katholizismus [4]1924 (teilw. einseitig). — A. Galante, Fontes iuris canonici selecti 1906. — Die Register der Päpste in der 2. Hälfte des Mittelalters werden neuestens von verschiedener Seite hg., die von Gregor IX bis Benedikt XI von französischen Gelehrten in der Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1884 ff. Erschienen oder begonnen sind die Regestenwerke betreffend Honorius III—IV, Gregor IX—X, Johann XXI, Innocenz IV, Alexander IV, Urban IV, Klemens IV—V, Nikolaus III—IV, Martin IV, Bonifatius VIII, Benedikt XI—XII, Leo X. Vgl. G. Brom, Guide aux archives du Vatican, Rome [2]1911. — Liber pontificalis und weitere Sammlungen von Papstviten, s. § 78, 3; 85; 138 (Duchesne, Watterich, Baluzius).

4. **Staatsgesetze betreff. die Kirche und Konkordate:** Codex Theodosianus cum perpet. commentariis Jac. Gothofredi ed. J. D. Ritter, 6 fol. Lips. 1739/43; ed. Th. Mommsen et P. Meyer, 2 vol. 1904/5; ed. P. Krüger I 1923. O. Gradenwitz, Heidelberger Index zum Theodosianus 1925. — Corpus iuris civilis ed. Dion. Gothofredus, 6 fol. Lugd. 1589, ed. Mommsen, Krüger, Schöll, 3 Bde 3.—8. ster. A. 1904/8. — Monumenta Germaniae histor. ed. Pertz, Leges I—V fol. 1835/89; weiteres s. unten Nr. 10 c. — E. v. Münch, Vollst. Sammlung aller älteren u. neueren Konkordate, 2 Bde 1830/1. — F. Walter, Fontes iuris eccl. antiqui et hodierni 1862. — V. Nussi, Conventiones de rebus ecclesiasticis (1122—1862) 1870. — Ph. Schneider, Fontes iuris eccles. novissimi 1895. — [A. Mercati], Raccolta di Concordati (1098—1914), Roma 1919. — E. Eichmann, Quellensammlung zur kirchl. Rechtsgesch. u. zum KR. 1912 ff.

5. **Liturgien:** E. Renaudot, Liturgiae orient. collectio, 2 vol. Par. 1716. — L. A. Muratori, Liturgia Romana vetus, 2 vol. Venet. 1748. — J. A. Assemani, Codex liturgicus ecclesiae univ., 13 vol. Rom. 1749/66; ed. nova Par. 1902; ed. iterata, Par. 1922 ff. — H. A. Daniel, Codex liturgicus eccl. univ., 4 vol. Lips. 1847/53. — H. Denzinger, Ritus orientalium, 2 vol. 1863/4. — C. A. Swainson, The Greek Liturgies, Lond. 1884. — F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I, Oxf. 1896. — N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orient. et occident., 2 vol. [2]1896/7. — A. Maltzew, Die Liturgien der russisch-orthod. K., 10 Bde 1894/1904. — F. Cabrol et H. Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica I, Paris. 1902/13; V 1904. — Dictionnaire d'archéologie chrét. et de liturgie, s. Nr. 1. — Liturgiegeschichtl. Quellen hg. von K. Mohlberg u. A. Rücker 1918 ff.; Liturgiegesch. Forschungen hg. von dens. u. F. J. Dölger 1919 ff. — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft hg. v. O. Casel I—IV 1921/5. — Jos. Braun, Litur-

gisches Handlexikon ²1924. — G. M. Dreves et Cl. Blume, Analecta hymnica medii aevi, Lipsiae 1886 ff. (bisher 55 Bde). — U. Chevalier, Repertorium hymnologicum, 6 vol. Brux. 1892/1920. — J. Julian, Dictionary of Hymnology, Lond. ²1907.

6. **Bekenntnisformeln und symbolische Bücher:** H. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum etc. 1854; ed. XIV/XV par. Cl. Bannwart 1922. — F. Cavallera, Thesaurus doctrinae cathol. ex documentis magisterii ecclesiastici ordine methodico dispositus, Paris 1920. — A. Hahn, Bibl. d. Symbole u. Glaubensregeln der alten K. 1842; 3. A. (von L. Hahn) 1897. — Ph. Schaff, Bibl. symbolica eccl. universalis, 3 vol. New York ⁴1884. — A. E. Burn, Facsimiles of the Creeds, Lond. 1909. — H. Lietzmann, Ausgewählte Symbole der alten Kirche ²1914 (Kleine Texte 17/8). — J. Th. Müller, Die symbol. Bücher d. evang.-luth. K. ¹⁰1907. — J. Michalcescu, Die Bekenntnisse u. wichtigsten Glaubenszeugnisse d. griech.-orient. K. 1904. — Vgl. § 22, 2.

7. **Ordensregeln:** Luc. Holstenius, Codex regularum monast. et canon., 3 fol. Rom. 1661; auctus a Mar. Brockie, 6 fol. Aug. Vind. 1759.

8. **Martyrerakten und Heiligenleben:** B. Mombritius, Sanctuarium seu Vitae Sanctorum (1477), ed. nova 2 vol. Paris. 1910. — L. Surius, De probatis sanctorum vitis, 6 fol. Colon. 1570/5 u. öfter. — Th. Ruinart, Acta primorum martyrum sincera, Par. 1689; ed. Galura, 3 vol. Aug. Vind. 1802; Ratisbon. 1859. — J. Bollandus S. J. et socii, Acta Sanctorum, Antv. 1643 ff., Neudruck Paris 1854 ff. (nach der Reihenfolge der Heiligen im römischen Kalender); der neueste (64.) Band, der 3. des November (5.—8.), erschien 1910. Inhaltsverzeichnis der ASS bei Potthast (s. u. Nr. 11) und in der Bibliotheca hagiographica (s. u.). Ergänzungen zum Hauptwerk in der Zeitschr. Analecta Bollandiana 1882 ff. Vgl. H. Delehaye, A travers trois siècles. L'œuvre des Bollandistes 1615–1915, Brux. 1920; F. Pelster, St Z 99, 1920, 517/31. — St. E. Assemani, Acta SS. Martyrum oriental. et occident., 2 vol. Rom. 1748. — J. Mabillon, Acta SS. O. S. Bened., 9 fol. (500–1100) Paris. 1668/1701. — Martyrologium Hieronymianum edd. de Rossi et Duchesne (ASS Nov. II), Paris. 1894. — Martyrologium Romanum ed. typica Vaticana, Rom. 1914, ed. prima post typ., Rom. 1922 (vgl. über deren Mängel H. Quentin, Anal. Boll. 42, 1924, 387/406). — H. Quentin, Les martyrologes hist. du moyen âge, Paris 1908. — Bibliotheca hagiographica latina edd. socii Bollandiani, 2 vol. Brux. 1898/1901, Suppl. ²1911; Bibliotheca hagiograph. graeca ²1909; Bibliotheca hagiograph. orientalis 1910. — F. E. Stadler, Vollständ. Heiligenlexikon, 5 Bde 1858/62 (unkritisch). — H. Kerler, Die Patronate der Heiligen 1905. — R. Buchwald, Calendarium Germaniae. Die Sonderfeste d. deutschen Diözesen 1920. — F. G. Hollweck, Biographical Dictionary of the Saints, St. Louis 1924.

9. **Werke der Kirchenväter und -Schriftsteller:** a) Maxima Bibliotheca veterum patrum etc., 27 fol. Lugd. 1677/1707 (bis zum 16. Jh., die griech. Schriften nur in lat. Übersetzung).

b) Biblioth. vet. patrum etc. ed. A. Gallandi, 14 fol. (bis 1200) Ven. 1765/81.

c) Patrologiae cursus completus accurante J. P. Migne: 1. Patrologia latina, 221 tomi (218—21 Indices) usque ad Innocentium III, Par. 1844/64; 2. Patrologia graeca, 161 tomi usque ad s. XV 1857/66; Indices digessit F. Cavallera, Paris 1912. Migne ist das umfassendste und am meisten gebrauchte patristische Sammelwerk (im folgenden bezeichnet mit PG bzw. PL); vgl. dazu P. de Labriolle, BullLA 1913, 203/9; Ch. Baur, ThQ 1919, 251/69 (Duplikate in PG). Die lateinische Serie setzte Horoy unter dem Titel Medii aevi Bibliotheca patristica 1879/83 in 5 Bdn fort. Zur Identifizierung lateinischer Väterschriften nach Migne und anderen Sammlungen leistet gute Dienste: M. Vatasso, Initia patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum latin., 2 vol. Rom. 1906/8. Eine Fortsetzung dazu bietet: A. G. Little, Initia operum s. XIII—XV, Manchester 1904. Vgl. auch

A. Noyon, Inventaire des écrits théol. du XII^e siècle non insérés dans la Patrologie lat. de Migne, fasc. 1—2 Paris 1912/3 (Revue des Bibliothèques).

d) Corpus scriptorum ecclesiasticorum lat. Academiae Litterarum Caesareae, Vindob. 1866 ff. Die in dieser Ausgabe erschienenen Kirchenväter sind unten (§ 36 ff. 74 ff.) mit ** bezeichnet, bzw. mit *, wenn die Ausgabe noch nicht vollendet ist.

e) „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte", unter Leitung A. Harnacks hg. von der Kirchenväter-Kommission der Berliner Akademie der Wissenschaften 1897 ff., auf 54 Bde berechnet (s. Harnacks Bericht, Sb. Berlin 1916, 104/12). Unten ebenso bezeichnet wie bei der vorigen Sammlung.

f) SS. Patrum opuscula selecta ed. H. Hurter, ser. I in 48 Bdch. 1868/85 (z. T. mehrere Aufl.); ser. II in 6 Bdch. 1884/92. — Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur, hg. von O. Gebhardt, A. Harnack, C. Schmidt 1882 ff. 1. Reihe Bd 1—15, 1882/97; 2. Reihe Bd 16—30, 1897/1906; 3. R. Bd 31 ff. 1907 ff. — Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtl. Quellenschriften hg. von G. Krüger, 1. Reihe 12 Hefte 1891/6; 2. R. 1901 ff. — Cambridge Patristic Texts ed. A. J. Mason, Cambr. 1899 ff. — Florilegium Patristicum digessit vertit adnotavit G. Rauschen, fasc. 1—12, 1904/19; Nova series (ed. P. Br. Albers) 1920 ff. — Textes et documents pour l'étude historique du christianisme publ. p. H. Hemmer et P. Lejay, Paris 1904 ff. — Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung hg. von F. X. Reithmayr und V. Thalhofer, 80 Bdch. (mit Generalregister) 1869/88. Neubearbeitung hg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann (J. Zellinger), K. Weyman in 60 Bdn 1911 ff. — J. Rouët de Journel, Enchiridion Patristicum ... 1922 (Sammlung dogmengeschichtlich wichtiger Belegstellen).

10. **Nationalgeschichtliche Sammelwerke:** a) Rerum Italicarum scriptores ed. L. A. Muratori, 25 fol. Mediol. 1723/51. Neuausg. von Carducci u. Fiorini, Città di Castello 1900 ff.

b) Rerum Gallicarum et Francicarum scriptores, auch unter d. Titel Recueil des historiens des Gaules et de la France, edd. M. Bouquet etc., 23 fol. Par. 1738/1904; nouv. éd. p. L. Delisle, 19 fol. 1869/80. Nouvelle série, 7 vol. 1899/1906. — Chartes et diplômes rélatifs à l'hist. de France publ. p. les soins de l'Académie des Inscriptions et belles Lettres, Paris 1908 ff.

c) Monumenta Germaniae historica edd. G. H. Pertz etc., in verschiedenen Abteilungen, von denen erwähnt seien: Scriptores, 30 fol. 1826 ff., Fortsetzung in Quart I—II 1902 ff.; Auctores antiquissimi I—XV 1877 ff.; Scriptores rerum Merovingicarum I—VII (II—VII Passiones vitaeque Sanctorum) 1884/1920; Leges, s. oben Nr. 4; Legum sectio II: Capitularia regum Francorum I—II 1883 ff.; sectio III: Concilia I—II 1893 ff.; sectio IV: Constitutiones et Acta publica imperatorum et regum I—VI; VIII, 1 1883 ff.; Diplomata regum et imperatorum I—IV 1879 ff.; Epistulae I—X 1885 ff.; Antiquitates: Poetae lat. aevi Carolini I—IV, Libri confraternitatum I—II, Necrologia I—V 1880 ff. Indices von O. Holder-Egger u. K. Zeumer 1890. H. Breßlau, Gesch. der Mon. Germ. hist. 1921.

d) Fontes rerum Austriacarum: Scriptores, 8 vol. 1855/75; Diplomataria et Acta I—VII 1849/1904.

e) Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, 98 Werke in 244 Bdn, Lond. 1858/96.

f) Corpus scriptorum hist. Byzantinae edd. Niebuhr etc., 50 vol. 1829/97.

11. **Historische Quellenkunde** im allgemeinen, **Bibliographien, Jahresberichte und enzyklopädische Nachschlagewerke:** P. Herre, A. Hofmeister, R. Stübe, Quellenkunde zur WG. 1910. — E. Bratke, Wegweiser zur Quellen- und Literaturkunde der KG. 1890. — A. Potthast, Bibliotheca

historica medii aevi, 2 vol. ²1896. — U. Chevalier, Répertoire des sources hist. du moyen âge. Bio-Bibliographie, 2 vol. Paris ²1905/7; Topo-Bibliographie, 2 vol. Montbéliard 1894/1903. — F. C. Dahlmann, Quellenkunde d. deutschen Gesch., 8. A. von P. Herre 1912. — V. Loewe, Bücherkunde d. deutschen Gesch. ⁵1919. — W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. bis z. Mitte d. 13. Jh., 2 Bde ⁶1894, I⁷ 1904. — O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im MA. von d. Mitte d. 13. Jh. bis z. Ende d. 14. Jh., 2 Bde ³1886/7. — H. Vildhaut, Quellenkunde zur allg. Gesch. bis z. Auftreten des Humanismus, 4 Bde ²1906/8. — K. Jacob, Quellenkunde der deutschen Gesch. im MA. (bis 1400) I² 1922 (Samml. Göschen). — Grundriß der Geschichtswissenschaft hg. von Al. Meister, 2 Bde in 16 Abteilungen (meist in 2. A.) 1906 ff.; darin (I, 7): M. Jansen - L. Schmitz-Kallenberg, Quellen u. Historiographie d. deutschen Gesch. bis 1500, ²1913. — G. Wolf, Einführung in das Studium d. neueren Gesch. 1910; Quellenkunde d. deutschen Reformationsgesch., 2 Bde mit Reg. 1915/23. — E. Fueter, Gesch. d. neueren Historiographie 1911. — Wilh. Bauer, Einführung in d. Studium d. Gesch. 1921. — R. Charmatz, Wegweiser durch d. Lit. d. österreich. Gesch. 1912. — Histoire littéraire de la France, 35 vol. Paris 1733/1921. — A. Molinier, Les sources de l'hist. de France (— 1494), 6 vol. Paris 1901/6. — G. Monod, Bibliographie de l'hist. de France, Paris 1888. — Ch. Gross, The Sources and Literature of English History (— 1485), Lond. ²1917. — E. Calvi, Bibliografia generale di Roma I (476—1499), Roma 1906; Suppl. 1908.

H. Stein, Manuel de bibliogr. générale, Paris 1898. — Ch. V. Langlois, Manuel de bibliogr. hist., 2 vol. Paris ²1901/4. — R. Dimpfel, Biographische Nachschlagewerke 1922. — G. Schneider, Handbuch d. Bibliographie ²1924. — Theol. Jahresbericht, Abt. KG. 1—32, 1880/1913. — Bibliographie der Revue d'histoire ecclésiastique 1900 ff. (reichhaltigste Bibliogr. der KG.; für die Jahre 1915/20 ein eigener Bd 16, Louvain 1924). — Jahresberichte der GW. 1878 ff. — V. Loewe, M. Stimming u. O. Lerche, Jahresberichte d. deutschen Gesch. I—IV (1918/21) 1920/23.

Kirchenlexikon oder Encyklopädie der kath. Theol., 2. A. hg. von J. Hergenröther u. Fr. Kaulen, 12 Bde mit Reg. 1882/1903. — Kirchliches Handlexikon hg. von M. Buchberger, 2 Bde 1907/12; Neudruck 1921. — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. A. hg. von A. Hauck, 21 Bde mit Reg. 1896/1909 u. 2 Erg.-Bde 1913. — Kraus RE und Cabrol, Dict. d'archéol. chrét. et de liturgie, s. o. unter Nr. 1. — W. Smith and H. Wace, Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines (— 700), 4 vol. London 1877/87; gekürzt in einem Bd von H. Wace and W. C. Piercy, Lond. 1911. — J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church, 2 vol. Edinburgh-Lond. 1916/8. — H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae cath., 5 tom. (II², III³—V, 1 ⁸) 1903/13. — The Catholic Encyclopedia, 15 vol. mit Indexbd, New York, 1907/14; Suppl. I (= vol. XVII) 1922. — Dictionnaire d'hist. et de géographie ecclés. publ. p. A. Baudrillart, A. Vogt, U. Rouziès, Paris 1909 ff. (bisher 3 Bde: A-Arfons). — Dictionnaire de théologie cath. publ. p. A. Vacant - E. Mangenot - E. Amann, Paris 1903 ff. (bisher Bd I—VIII, 1: A—Jeûne). — Dictionnaire apologétique de la foi cath. publ. p. A. d'Alès, Paris 1911 ff. (bisher 3 Bde). — Dictionnaire de droit canonique publ. p. A. Villien - E. Magnin, Paris 1924 ff. — Dictionnaire pratique des connaissances religieuses publ. p. J. Bricout, Paris 1925 ff. — R. Streit, Bibliotheca Missionum I—II 1917/25; Die katholische deutsche Missionslit. 1800/1925 (1925). — Die Religion in Geschichte u. Gegenwart, Handwörterbuch hg. von Fr. M. Schiele u. L. Zscharnack, 5 Bde 1909/13. — J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, 12 vol. Edinburgh 1908/22. — C. Clemen, Religionsgeschichtl. Bibliographie 1—10 (1914/23) 1917/25. — Staatslexikon der Görresgesellschaft, 5 Bde ⁸·⁴1908/12 (5. A. in Vorbereit.).

— Weitere Nachschlagewerke s. bei A. Feder, Lehrb. d. gesch. Methode ²1924, 119 ff. Vgl. auch die Lit. bei § 1 und Gr. Reinhold, Neuere theol. Enzyklopädien, in Keiters Kath. Literatur-Kalender 10, 1910, VII/LXIV; J. Werner, Die neuen theol. Enzyklopädien, im Theol. Jahresbericht 32, 4 (1912) 1916.

§ 3.

Hilfswissenschaften der Kirchengeschichte.

1. **Handschriftenkunde (Paläographie)** und **Buchwesen:** B. Montfaugon, Palaeographia graeca, Par. 1708. — W. Wattenbach, Anleitung zur griech. Paläogr. ³1895; Anl. z. latein. Pal. ⁴1886; Das Schriftwesen im MA. ³1896. — V. Gardthausen, Griech. Pal., 2 Bde ²1911/3. — E. M. Thompson, Handbook of Greek and Latin Palaeogr., Lond. 1893; Introduction to the Greek and Lat. Pal., Oxf. 1912. — F. Steffens, Latein. Pal., 3 Teile ²1907. — M. Ihm, Pal. lat. I 1909. — M. Prou, Manuel de paléogr. latine et française, Paris ³1910. — B. Bretholz, Lat. Paläogr. ²1912 (in A. Meisters Grundriß d. GW. I, 1). — W. M. Lindsay, Palaeographia latina I—II, Oxf. 1922/3. — L. Traube, Zur Paläogr. u. Handschriftenkunde 1909 (= Vorles. u. Abhandl. I). — Th. Birt, Das antike Buchwesen 1882. — A. Bauckner, Einführung in das mittelalterl. Schrifttum 1923 (Sammlung Kösel). — W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde 1918. — A. Cappelli, Lexicon abbreviaturarum, Leipzig 1901, Milano ²1912. — A. Chroust et H. Schnorr von Carolsfeld, Monumenta palaeographica 1900 ff. — W. Arndt u. M. Tangl, Schrifttafeln z. Erlernung der lat. Pal. ⁴1904/6. — Tabulae in usum scholarum ed. J. Lietzmann: 1. Specimina cod. graec. Vaticanorum coll. P. Franchi de' Cavalieri et J. Lietzmann 1910; 2. Papyri graecae Berolinenses coll. W. Schubart 1911; 3. Specimina cod. lat. Vaticanorum coll. Fr. Ehrle et P. Liebaert 1912; 4. Inscriptiones latinae coll. E. Diehl 1912; 5. Handschriften der Reformationszeit ausgewählt von G. Mentz 1912. — E. Petzet u. O. Glauning, Deutsche Schrifttafeln des 9.—16. Jh. aus Hss. der Münchner-Staatsbibl. I—IV 1910/24. — O. Clemen, Handschriftenproben aus d. Reformationszeit 1911 ff. — Vgl. H. Bruders, Überblick über die neueste paläograph. Lit., ZkTh 1912, 801/15.

2. **Urkundenlehre (Diplomatik):** J. Mabillon, De re diplomatica, Par. 1681, ²1709. — H. Breßlau, Hdb. d. Urkundenlehre für Deutschland und Italien I²—II, 1² 1912/5. — A. Giry, Manuel de diplomatique, Paris 1894. — R. Thommen, L. Schmitz-Kallenberg, H. Steinacker, R. Heuberger, Diplomatik 1913/21 (in A. Meisters Grundriß d. GW. I, 2). — W. Erben, L. Schmitz-Kallenberg, O. Redlich, Urkundenlehre I 1907, III 1911. — Fr. Philippi, Einführung in die Urkundenlehre des deutschen Mittelalters 1920. — Urkunden u. Siegel in Nachbildungen hg. v. G. Seeliger Bd II—IV 1914. — H. Leclercq, Chartes, DictAC III, 876/997. — R. Rosenmund, Der Fortschritt d. Diplomatik seit Mabillon 1897.

3. **Inschriftenkunde (Epigraphik):** J. B. de Rossi, Inscript. (§ 2, 1), Introd. — E. Hübner, Röm. Epigraphik ²1892. — W. Larfeld, Hdb. d. griech. Epigraphik 1898/1907; Griech. Epigraphik ³1914. — R. Cagnat, Cours d'épigraphie lat., Paris ³1898. — S. Ricci, Epigrafia latina, Milano 1898. — L. Jalabert, Épigraphie, DictApol I (1910) 1404/57. — O. Marucchi, Epigrafia cristiana, Mil. 1910. — C. M. Kaufmann. Hdb. d. altchristl. Epigraphik 1917 (vgl. E. Diehl, ThLZ 1918, 200/5). — J. E. Sandys, Latin Epigraphy, Cambr. 1919. — A. Grossi Gondi, Trattato di Epigrafia crist., Roma 1920. — J. P. Kirsch, Die christl. Epigraphik u. ihre Bedeutung f. die KGl. Forschung 1898 (Rede). — Vgl. § 2, 1.

4. **Münz-, Siegel- und Wappenkunde (Numismatik, Sphragistik, Heraldik):** J. H. Eckhel, Doctrina nummorum veterum, 8 vol. Vindob. 1792/8, IX 1826.—

H. Dannenberg, Grundzüge d. Münzkunde ²1912. — A. Luschin von Ebengreuth, Allg. Münzkunde u. Geldgesch. des MA. u. d. neueren Zeit 1905; Grundriß d. Münzkunde I 1918. — F. Friedensburg, Die Münze in d. Kulturgesch. 1909; Die Symbolik der mittelalt. Münzen, 3 Teile 1914/22. — Th. Ilgen, E. Gritzner, F. Friedensburg, Sphragistik, Heraldik und deutsche Münzgesch. ²1912 (in A. Meisters Grundriß d. GW. I, 4). — Siegel in Nachbildungen, s. ob. Nr. 2. — W. Ewald und F. Hauptmann, Siegel- und Wappenkunde 1914. — B. Müller, Medaillen und Münzen im Dienste der Religion 1915. — V. Schultze, Münze und KG., Geschichtl. Studien A. Hauck dargebracht 1916, 326/30.

5. **Philologie und Altertumskunde:** Ch. Du Fresne Dom Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, 3 fol. Par. 1678; später wiederholt aufgelegt und vermehrt, so durch G. Henschel, 7 Bde Paris 1840/50, durch L. Favre, 10 Bde Niort 1882/7. — E. Forcellini, Lexicon totius latinitatis, 4 fol. Patav. 1771; neubearb. von V. de Vit, 6 Bde Prato 1858/79; Onomasticon totius latinitatis ed. J. Perin I—II, Patavii 1913/20. — Thesaurus linguae latinae, Lipsiae 1900 ff. — E. Brinckmeier, Glossarium diplomaticum, 2 Bde 1850/63. — L. Diefenbach, Novum Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis 1867. — K. E. Georges, Ausführl. lat.-deutsches Handwörterbuch, 2 Bde ⁸1912/9. — Ch. Du Fresne, Gloss. ad scriptores med. et infimae graecitatis, 2 fol. Lugd. 1688. — J. C. Suicer, Thesaurus ecclesiasticus e patribus graecis, 2 fol. Amst. 1682, Traiecti ³1746; Suppl. ed. Nothnagel 1821. — H. Stephanus, Thesaurus graecae linguae edd. C. B. Hase etc., 8 tom. Paris. 1831/55. — E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (146—1100), New York ³1888. — E. Preuschen, Griech.-deutsches Wörterbuch zu d. Schriften des N. T. u. der übrigen urchristl. Lit. 1910; neubearb. v. W. Bauer 1925 ff. — Fr. Passows Wörterbuch der griech. Sprache neubearbeitet v. W. Crönert 1912 ff. — Fr. Preisigke, Wörterbuch der griech. Papyrusurkunden 1924 ff. — Deutsches Rechtswörterbuch hg. v. d. preuß. Akad. d. Wiss. 1914 ff.

Paulys Realenzyklopädie des klass. Altertums neubearb. hg. von G. Wissowa, W. Kroll, K. Witte 1893 ff. — F. Lübkers Reallexicon des klass. Altertums, 8. A. v. J. Geffcken u. E. Ziebarth 1914. — Einleitung in die klass. Altertumswissenschaft hg. v. A. Gercke u. E. Norden, 3 Bde ²1912/3, ³1923 ff.

H. Usener, Philologie u. GW. 1882 (Rede); auch in Vorträge und Aufsätze 1907, 3/35. — E. Preuschen, Die philol. Arbeit an den älteren Kirchenvätern 1907. — L. Traube, Einl. in die lat. Philologie des MA. 1910 (= Vorles. und Abhandl. II). — P. Lehmann, Vom MA. und von der lat. Philologie des MA. 1914. — P. Wendland, Philologie u. Geschichte, NJklA 39, 1917, 1/16. — O. Stählin, Editionstechnik ²1914. — H. Kantorowicz, Einführung in die Textkritik 1921. — O. Faller, Altertumswissenschaft u. Katholizismus, StZ 108, 1924, 161/72.

6. **Geographie und Statistik:** St. J. Neher, Kirchl. Geogr. u. Statistik, 3 Bde 1864/8. — K. v. Spruner, Th. Menke, W. Sieglin, Handatlas f. d. Gesch. d. Altertums, d. MA. u. d. neueren Zeit I 1893 ff. II⁸ 1879 III³ 1855. — G. Droysen, Allg. hist. Handatlas 1885. — Meyers hist. Handatlas 1911. — Cambridge Modern History Atlas ed. by Ward, Prothero a. o., Cambr. 1912. — H. Österley, Hist.-geogr. Wörterbuch des deutschen MA. 1883. — L. de Mas-Latrie, Trésor de chronologie, d'hist. et de géogr. pour l'étude et l'emploi des documents du moyen-âge, Paris 1889. — Chevalier, Répertoire: Topo-Bibliogr., The Catholic Encyclop. und DictHE, s. § 2, 11. — J. G. Th. Graesse, Orbis latinus oder Verzeichnis der wichtigsten latein. Orts- u. Ländernamen ²1909. — K. Kretschmer, Hist. Geogr. v. Mitteleuropa 1904. — R. Kötzschke, Quellen u. Grundbegriffe der hist. Geogr. Deutschlands u. seiner Nachbarländer ²1913 (in A. Meisters Grundriß d. GW. I, 5). — R. de Riess-L. Heidet, Atlas Scripturae Sacrae ³1924. — K. Heussi

u. H. Mulert, Atlas zur KG. ²1919. — O. Werner, Kath. Missionsatlas ²1885; Kath. Kirchenatlas 1888; Orbis terrarum catholicus sive totius ecclesiae cath. conspectus geographicus et statisticus 1890. — K. Streit, Kath. Missionsatlas 1906; Atlas hierarchicus, descriptio geographica et statistica S. Romanae Ecclesiae 1913. — Werke zur protest. Missionsgeographie s. § 218; vgl. Fr. Merkel, Mission u. Wissenschaft 1921 (Bibliogr.).

P. M. Baumgarten, Kirchl. Statistik 1905. — Z. V. Lobkowitz, Statistik d. Päpste 1905. — P. Gams, Series episcoporum eccl. cathol. 1873; Suppl. 1879, 1886. — C. Eubel, Hierarchia cath. medii et recentioris aevi I (1198—1431) ²1913; II (1431—1503) ²1914; III (1503—1600) ²1923. — M. Le Quien, Oriens Christianus, 3 vol. Paris. 1740. — L. Lemmens, Hierarchia latina Orientis 1622 - 1922, 2 vol. Roma 1923/4 (= Orientalia Christiana I, 5; II, 4). — J. Silbernagl, Verfass. u. gegenwärt. Bestand sämtl. Kirchen d. Orients, 2. A. v. J. Schnitzer 1904. — K. Lübeck, Die christl. Kirchen d. Orients 1911 (Samml. Kösel); vgl. A. Baumstark, ThRev 1912, 89/94. — F. Ughelli, Italia sacra, 10 tom. Venet. ²1717/22. — D. de Sainte-Marthe et B. Hauréau, Gallia christiana (nova), 16 tom. Par. 1715/1865; J. H. Albanès et U. Chevalier, Gallia christiana novissima I—VII, Montbéliard-Paris-Valence 1899/1920. — L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'anc. Gaule I²—II², Paris 1907/10, III 1915. — C. J. Böttcher, Germania sacra, 2 Bde 1874. — Klosterverzeichnis der deutschen Benediktiner u. Zisterzienser hg. vom Stift St. Peter in Salzburg 1917 (StMBenO 1911, 1914/6). — A. Brackmann, Germania Pontificia, s. § 2, 3. — Kirchl. Handbuch für das kath. Deutschland hg. v. H. A. Krose (u. J. Sauren) 1908 ff.; ders., Konfessionsstatistik Deutschlands 1904. — P. Pieper, Kirchl. Statistik Deutschlands ²1900 (protest.). — Kirchl. Jahrbuch f. die evang. Landeskirchen Deutschlands hg. v. J. Schneider 1873 ff. — Die Kath. Kirche unserer Zeit, hg. v. der österreich. Leogesellsch., 3 Bde 1899/1902; 2 A. in 2 Bdn 1904/7. — Annuario Pontificio, Roma 1912 ff. — A. Battandier, Annuaire pontifical cath. 27. année, Paris 1924. — G. Monti, Handb. der kath. Organisationen 1924. — H. A. Krose, Kath. Missionsstatistik 1908. — G. Michl, Religions- und kirchl. Statistik in Deutschland 1921.

7. **Chronologie:** D. Petavius, Opus de doctrina temporum, 2 tom. Par. 1627. — H. Grotefend, Zeitrechnung d. deutschen MA. und d. Neuzeit, 2 Bde 1891/8; Taschenbuch d. Zeitrechn. d. MA. u. d. Neuzeit ⁵1922; Abriß d. Chronol. des MA. u. d. Neuzeit ²1912 (in A. Meisters Grundriß d. GW. I, 3). — Mas-Latrie, s. Nr. 6. — F. Rühl, Chronol. des MA. u. d. Neuzeit 1897. — B. M. Lersch, Einl. in die Chron. ²1899. — K. F. Ginzel, Handb. d. mathem. und techn. Chronol., 3 Bde 1906/14. — R. Schram, Kalendariograph. u. chronol. Tafeln 1908. — J. Bach, Die Zeit- und Festrechnung d. Juden, mit immerwährendem Kalender 1908. — J. Dowden, The Church Year and Kalendar, Cambr. 1910. — P. V. Neugebauer, Tafeln zur astron. Chronol., 3 Bde 1912/22. — W. Foerster, Kalenderwesen u. Kalenderreform 1914.

Die bemerkenswertesten **Zeitrechnungen** sind:

a) Die Rechnung nach dem Jahr der Erbauung Roms (753 v. Chr.) und nach römischen Konsulats- und Postkonsulatsjahren. W. Liebenam, Fasti consulares imperii Romani 1909 (Kleine Texte 41/3).

b) Der Cyclus Indictionum (Römerzinszahl), ein Zyklus von je 15 Jahren, seit Diokletian (297) bis ins 16. Jh. gebraucht.

c) Die Weltära, von der Erschaffung der Welt an, in verschiedenen Formen üblich: 1. byzantinisch, Anfang 5509 v. Chr., bei den Russen bis auf Peter d. Gr. (1700), bei den Griechen, Serben und Rumänen bis ins 19. Jh. gebräuchlich; 2. alexandrinisch, 5492 v. Chr.; 3. jüdisch, 3761 v. Chr.

d) Die christliche Ära, beg. mit dem Jahr der Geburt Christi, durch den Mönch Dionysius Exiguus (vgl. § 65, 4; 69, 6) in Rom 525/6 in

Aufschwung gebracht, daher auch dionysische Ära genannt, im Abendland die anderen Zeitrechnungen allmählich verdrängend. Die Geburt Christi wird bei ihr auf das Jahr 753 der Stadt Rom angesetzt, so daß 754 das erste Jahr der christlichen Ära ist. Tatsächlich fällt sie aber um 5—7 Jahre früher, zwischen 746 und 748 ab u. c. Vgl. Die Lit. zur Chronologie des Lebens Jesu in § 7.

Gleich der Jahresrechnung war früher auch die Datierung des **Jahresanfanges** verschieden: a) 1. Januar, b) 1. März (Rußland), c) 1. September (Konstantinopel), d) Weihnachten, e) Mariä Verkündigung (25. März), und und zwar teils vor dem 1. Januar (Calculus Pisanus), teils nach demselben (Calculus Florentinus), f) Ostern. Der 1. Januar wurde allgemein erst seit dem 16. Jh. als Jahresanfang angenommen.

Was die **Jahresdauer** anlangt, so galt bis ins 16. Jh. die Berechnung von Julius Cäsar, bei der das Jahr indessen 11′ und 14″ zuviel hat. Dem Mangel half Gregor XIII 1582 durch die Anordnung ab, daß zur Ausgleichung der Differenz zwischen dem astronomischen und bürgerlichen Jahr 10 Tage (5.—14. Okt.) ausfallen und künftig in 400 Jahren je 3 Schalttage ausgelassen werden sollten. Dieser sog. Gregorianische Kalender oder Kal. neuen Stils wurde von den Protestanten aber erst im 18. Jh. angenommen. Die Griechen, die Russen und anderen Völker orthodoxer Religion hielten sogar bis jüngst an dem Julianischen Kalendér (der Zeit alten Stils), der bereits um 13—14 Tage gegen den anderen zurück war, fest; doch hat sich auch bei ihnen in der jüngsten Zeit ein Wandel zugunsten der abendländischen Zeitrechnung vollzogen (Rumänen 1901, Bulgaren 1916, [Türken für die bürgerlichen Verhältnisse 1917], Russen 1918, die griechisch-orthodoxe Kirche 1923). — Die vielerörterte Kalenderreform, welche insbesondere eine Festlegung des Osterfestes bzw. eine Einschränkung seiner allzu großen Beweglichkeit bringen soll und auch schon den Völkerbund zu Genf beschäftigt hat, scheint bei der Zurückhaltung der großen Kirchen und Englands vorläufig ins Stocken geraten zu sein.

§ 4.

Die Kirchengeschichtschreibung.[1]

1. Als „Vater der Kirchengeschichte" gilt mit Recht **Eusebius,**[2] EB. von Cäsarea in Palästina, † 339 oder 340 (vgl. § 75, 1).

---

[1] A. Knöpfler, KL VII, 536/77. F. Chr. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung 1852. F. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung, Progr. Basel 1892. G. Loeschcke, Zwei kirchengesch. Entwürfe 1913. M. Jansen, Die Geschichtschreibung im Wandel der Zeit, HJG 1906, 1/33. M. Ritter, Die Entwicklung der GW. an den führenden Werken betrachtet 1919. Vgl. § 2, 11.

[2] Eusebius' Chronik hg. von A. Schöne, 2 Bde 1866/75; aus dem Armenischen übers. v. J. Karst 1911; Eusebius-Hieronymus' Chronik hg. von R. Helm I 1913, von J. K. Fotheringham, Lond. 1923. Vgl. R. Helm, Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform, Abh. Berlin 1923, 4. Eusebius' Kirchengeschichte am besten hg. von Ed. Schwartz, 3 Bde 1903/9 (enthält auch Rufins latein. Bearbeitung hg. v. Th. Mommsen); kleine Ausg. ^{3}1922; mit französ. Übersetzung hg. von E. Grapin, 3 Bde Paris 1905/13. — Sokrates und Sozomenus H. E. ed. R. Hussey, Oxf. 1853, 1860; PG 67. Theodoret H. E. hg. v. L. Parmentier 1911. Evagrius H. E. edd. J. Bidez et L. Parmentier, Lond. 1898. Philostorgius' Fragmente ed. J. Bidez 1913. Gesamtausgabe der Kirchenhistoriker von Eusebius bis Evagrius durch Henri de Valois (Valesius), 3 fol. Paris 1659/73, verbessert v. W. Reading, 3 Bde Cambr. 1720.

Er verfaßte nicht bloß eine Weltchronik, erhalten in armenischer Übersetzung und für Buch II (Zeittafeln) in der lateinischen, bis 378 weiterführenden Bearbeitung des Hieronymus, sondern auch eine eigentliche Kirchengeschichte (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) in zehn Büchern. Im ersten Entwurf bis 311, in mehreren folgenden Ausgaben bis 324 reichend, ist sie ein wirklich epochemachendes Werk, wiewohl mehr als Sammlung überlieferten Materials denn als pragmatische Geschichtserzählung gedacht, unschätzbar vor allem durch Mitteilung von zahlreichen Urkunden und Stellen aus verlorenen Schriften. Ein Zeichen seiner Bedeutung und Brauchbarkeit ist, daß es im 5. Jahrhundert durch zwei Sachwalter aus Konstantinopel, Sokrates (bis 439) und Sozomenus (bis 425), und durch Bischof Theodoret (§ 75, 7) von Cyrus in Syrien (bis 428) fortgesetzt wurde. Diese zum Teil recht tüchtigen Arbeiten — am besten ist die KG. des Sokrates — fanden eine gediegene Weiterführung bis 594 durch Evagrius (Euagrius), Advokat in Antiochien. Von einer anderen Fortsetzung durch den Lektor Theodor von Konstantinopel (bis 527) sind nur Bruchstücke erhalten, ebenso von der KG. des Arianers Philostorgius (12 Bücher 300—425).

2. Die lateinische Kirche weist im Altertum neben dem schon erwähnten Hieronymus mehrere Historiker auf, die aber den Orientalen keineswegs gleichkommen.

Rufinus (§ 76, 7) übersetzte, freilich vielfach kürzend und recht mangelhaft die KG. des Eusebius und führte sie zugleich um 70 Jahre in zwei Büchern weiter, die sich neuestens als eine Bearbeitung der verlorenen KG. des EB. Gelasius von Cäsarea in Palästina († 395) herausgestellt haben. Sulpicius Severus (§ 76, 7) verfaßte in klassischem Stil und nicht ohne kritischen Sinn zwei Bücher Chronica (Historia) sacra vom Anfang der Welt bis zum Ende des 4. Jh. Orosius (§ 76, 7) versuchte in seinen Historiarum libri VII eine Art christlicher Universalgeschichte mit apologetischer Tendenz gegenüber dem Heidentum zu geben; er wurde dazu angeregt durch Augustinus, der seinerseits die Geschichtsauffassung des Mittelalters durch sein grandioses Werk De civitate Dei (§ 76, 3) tief beeinflußte. Cassiodors (§ 78, 2) Historia tripartita endlich ist nur ein Auszug aus den ersten drei Fortsetzern des Eusebius, war aber im Mittelalter als kirchengeschichtliches Handbuch sehr beliebt.

3. Das Mittelalter brachte nur wenige Werke hervor, welche die ganze KG. umfassen, und diese sind durchweg unselbständige und oft kritiklose Kompilationen; für die Zeit des Altertums beschränkte man sich zumeist auf Auszüge aus den früheren Arbeiten (Hieronymus, Rufinus, Cassiodor).

In der griechischen Kirche erstand in diesem Zeitraum nur ein einziger bemerkenswerter Kirchenhistoriker, Nicephorus Kallisti († um 1341), dessen Werk bis 610 reicht, aber im wesentlichen nur Bearbeitung eines älteren aus dem 10. Jh. ist. Im Abendland verfaßte B. Haymo von Halberstadt († 853) ein Breviarium historiae eccl. (bis 400), das meist aus Rufin

schöpft. Die Geschichte der Kirche bis auf ihre Zeit schrieben der römische Bibliothekar Anastasius († 879, vgl. § 86, 2; 107, 4), Ordericus Vitalis, Abt zu St. Evreuil in der Normandie († um 1142), die Dominikaner Vincenz von Beauvais († 1264, Speculum historiale; vgl. 135, 6), Bartholomäus (Tolomeo) von Lucca († 1327) und Antonin, EB. von Florenz († 1459, Summa historialis, das umfassendste Werk der Art; Mg. über Antonin von R. Morçay, Paris 1914). — Besseres wurde vielfach geleistet in den zahlreichen Volks- und Lokalgeschichten, Annalen u. Chroniken des Mittelalters (vgl. § 43. 44. 107. 111), die, dem Charakter jenes Zeitraums entsprechend, den kirchengeschichtlichen Stoff von dem profanhistorischen ungeschieden behandeln.

4. Seit dem 15. Jahrh., im Zeitalter des Humanismus und der Renaissance, vollzieht sich auch auf dem Gebiete der Kirchengeschichtschreibung allmählich eine bedeutsame Wendung[1]. Es erwachte von neuem die historische Kritik, die dem Mittelalter zuletzt fast völlig entschwunden war; man griff wieder auf die alten Quellen zurück und erkannte die Unhaltbarkeit mancher Legenden (wie der von der Päpstin Johanna, § 82, 6) und die Unechtheit bisher unbestrittener Dokumente (Donatio Constantini, § 85, 3; pseudoisidorische Dekretalen, § 99, 3). Infolge der Glaubenspaltung mußte die Kirchengeschichtschreibung indes vornehmlich dem konfessionellen Interesse dienen, und dieses trübte den unbefangenen historischen Blick nicht wenig. Aber der bittere Streit der Religionsparteien wirkte doch mächtig anregend auf die kirchengeschichtlichen Studien, und mit der Zeit trat die polemische und apologetische Tendenz, wenn sie auch nie ganz aufhörte, mehr zurück, womit dem Fortschritt der geschichtlichen Wahrheit besser gedient war.

Den Reigen eröffnet die Ecclesiastica historia . . . congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica (13 fol. Basil. 1559/74), nach Jahrhunderten (1.—13.) eingeteilt und verfaßt durch einen Verein von protestantischen Gelehrten in Magdeburg, an dessen Spitze der Illyrier Matthias Flacius stand; daher der Name Magdeburger Centurien bzw. Centuriatoren. Das Werk ist wegen seiner weitgehenden Quellenbenützung nicht ohne Verdienst, bedauerlich aber die gehässige Parteilichkeit, die darin gegen die alte Kirche und das Papsttum zutage trat. Sie rief sofort mehrere Erwiderungen

---

[1] E. Fueter, G. Wolf, s. § 2, 11; E. Menke-Glückert, Die Geschichtschreibung d. Reformation u. Gegenref. 1912. M. Ritter, Hist. Z. 109, 1912, 261 ff.; 112, 1914, 29 ff. (Humanismus bis Aufklärung). K. Heussi, Joh. L. Mosheim 1906; Centuriae. Harnack-Ehrung 1921, 328/34. K. Völker, Die Kirchengeschichtschreibung der Aufklärung 1921. E. Seeberg, G. Arnold, Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit 1923. K. Bauer, F. Chr. Baur als Kirchenhistoriker, Blätter f. württ. KG. 25, 1921, 1 ff.; 26, 1922, 1 ff. — K. J. Hefele, Beiträge zur KG. II, 1864, 89 ff. (Fleury und N. Alexander).

hervor. Das bedeutendste katholische Gegenstück sind die Annales ecclesiastici des Oratorianers und Kardinals Cäsar Baronius († 1607), besonders wertvoll durch die zahlreich mitgeteilten Dokumente (12 fol. Rom. 1588/1607, bis 1198).

Das Werk des Baronius wurde öfters gedruckt und bald auch durch andere Gelehrte bis ins 16. und 17. Jh. fortgesetzt, durch Bischof H. Spondanus von Pamiers (2 fol. Paris. 1647, bis 1646), durch den Dominikaner Abrah. Bzovius (9 fol. Rom. 1616/72, bis 1572), am besten durch die Ordensgenossen des Begründers, die Oratorianer Raynald (9 fol. Rom. 1646/77, bis 1565), Laderchi (3 fol. Rom. 1728/37, bis 1571), Aug. Theiner (3 fol. Rom. 1856, bis 1585). Eine Kritik zu dem Werke des Baronius, teils berichtigend, teils ergänzend, verfaßten die französischen Franziskaner Anton und Franz Pagi (4 fol. Antv. 1689/1705).

5. Auf den Anlauf, den die Kirchengeschichtschreibung im 16. Jahrh. genommen hatte, folgte zunächst ein längerer Stillstand. Man beschränkte sich geraume Zeit darauf, die Resultate jener beiden großen Werke in Auszügen und Kompendien zu weiterer Kenntnis der Glaubensgenossen zu bringen. Neue Arbeiten von Bedeutung erschienen zuerst wieder in Frankreich, als im Zeitalter Ludwigs XIV das wissenschaftliche Leben daselbst einen hohen Aufschwung nahm. Zahlreiche Gelehrte, namentlich des Benediktinerordens (Mauriner, s. § 186, 12), machten sich verdient durch Pflege der historischen Hilfswissenschaften (vgl. § 3; 188, 7), mustergültige Ausgaben der Kirchenväter und gründliche Einzeluntersuchungen, die zum Teil bis heute nicht überholt sind. Einige lieferten auch umfassende Darstellungen, wie der Dominikaner Natalis (Noël) Alexander in seinen Selecta hist. eccles. capita (26 tom. Paris. 1676/86, bis 1563), öfter gedruckt (3. Aufl. unter dem Titel Historia ecclesiastica Vet. Novique Test., 8 fol. Par. 1699) und in der Ausgabe Roncaglias (9 fol. Luc. 1734) mit Noten gegen die gallikanischen Ansichten des Verfassers. Noch bedeutender sind die ausgezeichneten Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des Weltgeistlichen Seb. Lenain de Tillemont († 1698), eine kritische KG. in Monographien (bis 513), deren wichtigste Belegstellen mosaikartig zusammengestellt und kommentiert werden (16 Bde Paris 1693/1712), zum Teil ergänzt durch die Histoire des empereurs desselben Verfassers (6 Bde Paris 1690/1738, bis 518).

Beachtung verdienen auch die für weitere Kreise berechneten Werke von Claude Fleury (Histoire ecclésiastique, 20 vol. Paris 1691/1720, bis 1414, in der Fortsetzung durch Claude Fabre, 16 vol. Paris 1722/37, bis 1595, in der lateinischen Übersetzung bis 1768 gehend) und A. H. Bérault-Bercastel (Histoire de l'Église, 24 vol. Paris 1778/90, bis 1721, deutsch 24 Bde 1787/91, durch verschiedene Gelehrte in Frankreich und Deutschland fortgesetzt) sowie der geschichtsphilosophische Discours sur l'histoire universelle, (Paris 1681, bis Karl d. Gr.) des geistesmächtigen Bischofs Bossuet von Meaux. — Unter den Kirchenhistorikern Italiens erwarb sich der Dominikaner Kardinal J. A. Orsi eine angesehene Stellung durch seine Storia

ecclesiastica (21 tom. Roma 1746/62, bis 600), die von seinem Ordensgenossen Becchetti zunächst bis 1378 (17 tom. Roma 1770/88), dann bis 1587 (11 tom. R. 1788/97) weitergeführt wurde.

6. Dem protestantischen Deutschland gab der Pietist Gottfried Arnold zu neuen Untersuchungen Anlaß, als er in seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ (Frankfurt 1699) eine herbe Kritik an dem unduldsamen orthodoxen Luthertum übte. Durch geschickte Quellenkritik und pragmatische Darstellung bedeuten die Institutiones historiae ecclesiasticae (1755) von Joh. Lor. Mosheim, den man schon den „Vater der modernen Kirchengeschichte“ genannt hat, bereits einen erheblichen Fortschritt. Nicht ganz auf gleicher Höhe steht die ausführliche „Christliche Kirchengeschichte“ seines Schülers Joh. Matthias Schröckh (45 Bde 1788/1812). Das 19. Jahrh. brachte der KG. durch Überwindung des alten Rationalismus und Ausbildung der modernen historischen Methode bedeutsame Förderung und großen Aufschwung.

Besonders zu erwähnen sind: die „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche“ des gefühlvollen, von Schleiermacher (vgl. § 219) stark beeinflußten Aug. Neander (5 Bde 1825/45, bis 1294; in den späteren Auflagen [^{4}1863/5] bis 1431); das Lehrbuch der KG. von J. K. L. Gieseler mit gedrängter Darstellung, aber reichen und geschickten Quellenauszügen (5 Bde 1823/57; I—II 4. A. 1844/8); die streng entwicklungsgeschichtliche und dadurch höchst anregende KG. von Ferd. Christian Baur, dem Haupte der Tübinger kritischen Schule (5 Bde 1853/63); Friedr. Böhringers quellenmäßiges Werk: „Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder KG. in Biographien“ (2 Bde, je mit mehreren Teilen, 1842/58, 2. A. 24 Bde 1860/79, bis zur Reformation reichend); die KG. von K. R. Hagenbach (7 Bde 1869/72, I—III 5. A. von Fr. Nippold 1885/7); der „Abriß der gesamten KG.“ von J. J. Herzog (3 Bde 1876/82, 2. A. v. Koffmane, 2 Bde 1890/2); die „KG. auf der Grundlage akademischer Vorlesungen“ von dem geistreich ästhetisierenden Karl Hase (3 Bde 1885/92; I^3 1901, II—III 2. A. 1895/8); das ausführliche „Lehrbuch der KG.“ von W. Möller (I—II 1889/91, II^2 1893; III [Reformation u. Gegenref.] hg. von G. Kawerau 1894, ^{3}1907; Bd I neubearbeitet von H. v. Schubert 1902, mit selbständiger Weiterführung: Gesch. der christl. K. im Früh-MA. 1917/21); die tiefbohrende KG. von Karl Müller (2 Bde [bis 1689] 1892/1919, teilw. Neudrucke, I^2 1924 ff.); das inhaltreiche „Handbuch der KG.“, hg. v. G. Krüger in Verbindung mit G. Ficker, H. Hermelink, E. Preuschen, H. Stephan (2 Bde in 4 Teilen 1909/12, Reg. 1913; I^2 1923). Der führende protestantische Kirchenhistoriker der Gegenwart, gleich bedeutend als Forscher und Darsteller, ist unstreitig Adolf Harnack; unter den bereits Verstorbenen wäre namentlich

Albert Hauck († 1918) hervorzuheben (vgl. H. Böhmer, A. Hauck, ein Charakterbild, Beiträge zur sächs. KG. 33, 1919, 1/78).

Kürzere protestantische Lehrbücher der KG. verfaßten: K. Hase (1834, [11]1886, [12]1900 gekürzt); J. H. Kurtz (1849, 14. A. in 2 Bdn v. Bonwetsch u. Tschackert 1906); O. Zöckler (1884, [4]1889); K. Heussi (Kompendium d. KG. 1909, [5]1922, dazu Zeittafeln 1917; Abriß d. KG. [3]1925); S. M. Deutsch (1909); H. Appel (Kurzgef. KG. für Studierende 1909/11, [2]1915); gehaltvolle Überblicke: R. Sohm (KG. im Grundriß 1887, [16]1909); Fr. Loofs (Grundlinien 1901, [2]1910); H. v. Schubert (Grundzüge 1904, [7.8]1921); H. Achelis (KG. 1921); H. Weingarten (Zeittafeln u. Überblicke z. KG. 1870, [4]1905). Zu einer interkonfessionellen „Geschichte der christl. Religion" vereinigten sich Jülicher, Harnack, Bonwetsch, K. Müller, Funk (in 2. A. dafür Ehrhard), Tröltsch (Kultur der Gegenwart I, 4, 1906, [2]1909; ergänzter Neudruck 1922).

7. Das katholische Deutschland brachte in der Zeit der Aufklärung zwar eine Reihe von kirchengeschichtlichen Arbeiten hervor, allein mehr oder weniger oberflächlich, meist von febronianisch-josefinischem Geiste erfüllt, besitzen sie nur geringen Wert. Ein Werk von Belang, das wieder einen warmen religiösen Ton anschlug, schuf zuerst der Konvertit Graf Friedr. Leop. zu Stolberg († 1819) in seiner behaglich breiten „Geschichte der Religion Jesu Christi" (15 Bde 1806/18, bis 430), die nach seinem Tode durch F. v. Kerz (30 Bde 1825/48, bis 1190) und den schwäbischen Pfarrer J. N. Brischar (8 Bde 1850/64, bis 1245) fortgesetzt wurde. In die bessere Bahn, die damit eröffnet war, trat in Bälde Theod. Katerkamp mit einer gediegenen und geschmackvollen, leider unvollendeten KG. (5 Bde 1819/34, bis 1153). Um die Vertiefung u. Förderung der kirchengeschichtlichen Studien unter den Katholiken haben sich vor allem Joh. Adam Möhler († 1838) und Karl Jos. Hefele († 1893), beide in Tübingen, ferner Ignaz Döllinger († 1890) in München und Jos. Hergenröther († 1890) in Würzburg, später Kardinal, verdient gemacht Die jüngste Zeit zeigt fast auf allen Gebieten, namentlich auf dem der mittelalterlichen KG., erfreuliche Regsamkeit. Die namhaftesten Gelehrten unter den Verstorbenen sind wohl F. X. Kraus († 1901), H. S. Denifle O. Pr. († 1905) und F. X. Funk († 1907).

Von Möhler erschien eine Gesamtdarstellung der KG., nach seinem Tode auf Grund seiner Vorlesungen durch P. B. Gams zusammengestellt (3 Bde 1867/8, Reg. 1870). Hefeles bahnbrechende Konziliengeschichte (s. § 2, 2) kommt nahezu einer Universalkirchengeschichte bis ins 15. Jh. gleich. Döllinger gab neben zahlreichen Monographien und Untersuchungen ein Lehrbuch der KG. heraus (2 Bde 1836/8, [2]1843, bis 1517). Handbücher schufen J. N. Hortig (2 Bde [II, 2 von Döllinger] 1826/8; J. J. Ritter (3 Bde 1826/35, 6. A. von Ennen, 2 Bde 1862); Joh. Alzog (1840, 10. A. von F. X. Kraus, 2 Bde 1882); Jos. (Kardinal) Hergenröther, Handbuch der allg. KG. (3 Bde 1876/80; neubearb. von J. P. Kirsch in 4. A. 3 Bde 1902/9, 5. A. 4 Bde 1911/7, 6. unver-

änderte A. mit Nachträgen, 4 Bde 1924/5), das reichhaltigste Werk der Art, in streng kirchlichem Geiste gehalten. Die am meisten gebrauchten Lehrbücher, für deren Ansehen auch im Ausland ihre Übersetzungen in verschiedene fremde Sprachen zeugen, sind jene von Heinr. Brück (1874; 9. A. v. J. Schmidt 1906); Jak. Marx (1903, [7]1919); Fr. X. Kraus (1875, [4]1896); Al. Knöpfler (1895, [6]1920, Neudruck 1924); Fr. X. Funk (1886, [8]1925/6). Erwähnung verdienen noch die Dissertationes selectae in historiam ecclesiast. von B. Jungmann (7 Bde 1880/7), die unvollendete Historia ecclesiastica von Ant. Weiß (I—II, 1 1907/10), zwei populärwissenschaftliche Werke: „Illustrierte Geschichte der kath. Kirche" von J. P. Kirsch und V. Luksch (1905) und „Illustrierte Kirchengeschichte" von G. Rauschen, J. Marx und J. Schmidt (1912), endlich die „Papstgeschichte bis zur französ. Revolution" von F. X. Seppelt (2 Bdchn 1921, [2]1924, Sammlung Kösel).

8. In Frankreich verfaßte in d. neueren Zeit R. F. Rohrbacher eine umfangreiche Histoire universelle de l'Église catholique (29 vol. Nancy 1842/9, 9. A. in 20 vol. [XV—XX Fortsetzung bis 1889 durch Chantrel und Chamard] Paris 1899/1903). Das Werk wurde durch Hülskamp, Rump, Knöpfler u. a. 1860 ff. zum großen Teil ins Deutsche übersetzt, teilweise ganz neu bearbeitet. Noch ausführlicher ist die Histoire générale de l'Église von Darras, Bareille und Fèvre (44 vol. Paris 1861/1907), welche aber durch ihre unkritische Haltung gegenüber den älteren französischen Arbeiten einen bedenklichen Rückschritt begründet. In den letzten Jahrzehnten hat auch in Frankreich und Belgien das Studium der KG. und die Zahl der gediegenen Arbeiten auf diesem Gebiete sehr zugenommen. Ein Hauptverdienst daran hat Louis Duchesne († 1922), Frankreichs hervorragendster Kirchenhistoriker in der neuesten Zeit (vgl. G. Morin, Hochland XIX 10, 1921/2, 434/41; G. Bardy, Revue apologétique 1922, 385 ff. 467 ff.; J. Guiraud. RQH 97, 1922 II, 130 ff. 350 ff; 98. 1923 I, 394 ff.; F. Cabrol, JThSt 24, 1923, 253/81 [Bibliographie]; Duchesnes Histoire ancienne de l'Église, 3 vol. Paris 1906/10, I [4] u. II [3] 1908, quellenmäßig und gründlich, aber öfters sarkastisch im Ton und zur Hyperkritik neigend, wurde 1912 indiziert), die kirchengeschichtliche Schule an der katholischen Universität zu Löwen (Leiter: A. Cauchie † 1922) mit ihrem Fachorgan Revue d'histoire ecclésiastique (1900 ff.) und das Kollegium der Neubollandisten zu Brüssel mit H. Delehaye S. J. an der Spitze. Lehrbücher der KG. nach deutschem Muster gaben in französischer Sprache heraus L. Marion (3 vol. Paris 1905, 4 vol. [8]1923) und F. Mourret et J. Carreyre (3 vol. Paris 1925), in italienischer L. Todesco (5 vol. Torino 1922 ff.), in holländischer P. Albers (2 vol. Nymwegen 1907, auch französisch, italienisch und lateinisch bearbeitet), eine größere Histoire générale de l'Église F. Mourret (9 vol. Paris 1909/21) und eine Hist. de l'Église A. Dufourcq (8 vol. Paris [8]1908/14).

Erster Zeitraum.

Das christliche Altertum.

Erste Periode.

Von der Gründung der Kirche bis zu ihrer staatlichen Anerkennung (313).[1]

I. Kapitel.

Gründung, Ausbreitung und Verfolgung der Kirche.

§ 5.

Die Vorbereitung der Heidenwelt auf die Erlösung.[2]

Das Christentum trat nicht unvorbereitet in die Welt. Christus erschien nach den Worten des Apostels Paulus (Gal. 4, 4; Eph. 1, 10) in der „Fülle der Zeit", d. h. nachdem die Menschheit

---

[1] C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiast. antiquae [4]1924. L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église I[4], Paris 1908 (vgl. § 4, 8). Ch. Bigg, The Origins of Christianity (— 325), Oxf. 1909. H. M. Gwatkin, Early Church History (— 313), 2 vol. Lond. 1909. A. Ehrhard, Das Christent. im röm. Reich bis Konstantin 1911 (Rede). H. Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jhh., 2 Bde 1912, gekürzt in 1 Bd 1924. H. v. Soden, Gesch. d. christl. Kirche (bis 313), 2 Bdch. 1919. C. F. Arnold, Gesch. der alten K. bis auf Karl d. Gr. 1919. B. J. Kidd, History of the Church to A. D. 461, 3 vol. Oxf. 1922. E. G. Sihler, From Augustus to Augustine, Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity, Cambr. 1923.

[2] J. Döllinger, Heidentum u. Judentum, Vorhalle z. G. d. Christent. 1857. O. Holtzmann, Neutest. Zeitgesch. [2]1906. J. Felten (kath.), Neutest. Zeitgesch. oder Judent. u. Heident. z. Zeit Christi u. d. Apostel, 2 Bde 1910. W. Stärk, Neutest. Zeitgesch., 2 Bdch. [3]1921 (Samml. Göschen). F. J. F. Jackson and K. Lake, The Beginnings of Christianity I—II, Lond. 1920/22. R. Knopf, Einführung in das N. T. [2]1923. Ch. F. Jean, Le milieu biblique avant Jésus-Christ, 2 vol. Paris 1922/23. Ἄγγελος, Archiv f. neutest. Zeitgesch. und Kulturkunde hg. v. J. Leipoldt 1925 ff. — L. Friedländer-G. Wissowa, Darstellungen aus d. Sittengesch. Roms v. Augustus bis z. Ausgang d. Antonine (192), 3 Bde [9]1919/20. G. Grupp, Kulturgesch. d. röm. Kaiserzeit, 2 Bde 1903/4, I [3.4] 1921. G. Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins, 2 vol. Paris [7]1909. J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain,

durch Gottes Führung für die Aufnahme der Erlösung empfänglich gemacht worden war. Bei der Unergründlichkeit der Ratschlüsse und Unerforschlichkeit der Wege Gottes (Röm. 11, 33) liegt über dieser Führung zwar ein gewisses Dunkel. Doch ist sie nicht ganz unbegreiflich, denn Gott offenbart sich wie in der Schöpfung, so auch in der Geschichte (AG. 14, 16 f.).

1. In mehrfacher Hinsicht zeigt sich eine Vorbereitung der Heidenwelt auf die Erscheinung des Reiches Gottes. Während die antiken Hauptvölker eine staunenswerte Höhe profaner Kultur erreicht hatten, die Griechen vor allem als Dichter, Denker und Künstler, die Römer als Organisatoren, Gesetzgeber und Weltbeherrscher, trat ihr Bankrott auf religiös-sittlichem Gebiet um so deutlicher hervor. Die alten polytheistischen Volksreligionen und Staatskulte, die ehedem, solange sie in Kraft und Blüte standen, doch manches Herz mit Ehrfurcht vor dem Göttlichen erfüllt und zum Streben nach Tugend angeeifert hatten, waren zersetzt und in weiten Kreisen der Gebildeten um ihren Kredit gekommen. Völliger Atheismus war in den letzten Zeiten der römischen Republik nichts Seltenes mehr. Restaurationsversuche des Kaisers Augustus hatten geringen Erfolg. Als eine Art Ersatz für den Götterglauben kam seit Beginn der Kaiserzeit vom Orient her der Kaiserkult auf, die göttliche Verehrung des verstorbenen (Apotheose, consecratio) und bald auch des lebenden Kaisers bzw. seines Genius. Schon vorher waren die orientalischen Religionen und Mysterienkulte erobernd nach dem Westen

3 vol. Paris 1907/20. A. Dufourcq, L'Avenir du Christianisme I⁶ Paris 1924. P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur in ihren Beziehungen zum Judent. u. Christent. ²·³1912. Fr. Baumgarten, Fr. Poland, R. Wagner, Die hellenist.-röm. Kultur 1913, erneut u. gekürzt 1922, ²1925. A. Deißmann, Licht vom Osten. Das N. T. u. die neuentdeckten Texte d. hellenist.-röm. Welt ⁴1923. H. Lietzmann, Der Weltheiland 1909. E. Krebs, Der Logos als Heiland im 1. Jh. 1910; Das religionsgeschichtl. Problem d. Urchristentums 1913 (Bibl. Zeitfragen VI. 4/5). E. Hatch, Griechent. und Christent., deutsch von E. Preuschen 1892. Ad. Bauer, Vom Griechent. zum Christent. ²1923; dagegen: Al. Kahr, Griechent. und Christent. 1911. H. Thiersch, An den Rändern d. röm. Reichs 1911. J. Rohr, Griechent. u. Christent. 1912 (Bibl. Zeitfr. V, 8). E. Norden, Theos Agnostos 1913. F. Cumont, Die oriental. Religionen im röm. Heidentum, deutsch von G. Gehrich ²1914. R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen ²1920. H. Leisegang, Der heilige Geist. Das Wesen u. Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in d. Philosophie und Religion d. Griechen I 1919. J. Geffcken, Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums 1920; Relig. Strömungen im 1. Jh. nach Chr. 1922. E. Bevan, Hellenism and Christianity, Lond. 1921. J. P. Steffes, Zur religiösen Krisis d. Hellenismus, HpBl 167, 1921 I, 585 ff. 660 ff. K. Pieper, Zur relig. Physiognomie d. urchristl. Missionsgebietes, ZMW 1921, 1/14. Th. Birt, Alexander d. Gr. u. das Weltgriechentum bis z. Erscheinen Jesu 1924. Ed. Norden, Die Geburt des Kindes. Gesch. einer relig. Idee 1924. W. Weber, Der Prophet u. s. Gott. Studie zur 4. Ekloge Vergils 1925.

vorgedrungen und übten eine immer stärkere Anziehungskraft auf die Massen aus, so namentlich der Kult der phrygischen Magna Mater Kybele und des Attis, die verschiedenen syrischen Baalim, die ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris-Serapis, der persische Lichtgott Mithras. Daneben blühte jede Art von religiösem Aberglauben: Astrologie, Magie, Theurgie und Nekromantie. Hand in Hand mit dem Verfall der Religion ging, vor allem in den höheren Schichten und größeren Städten, eine furchtbare sittliche Verwilderung. Der Apostel Paulus (Röm. 1, 24—32) zeichnet ihr düsteres Bild mit scharfen Strichen, und sein Urteil wird von heidnischen Schriftstellern, wie Seneka, Tacitus, Juvenal, im wesentlichen bestätigt.

2. Auch die Philosophie, die bei manchen Gebildeten die Religion ersetzen mußte, war in Auflösung begriffen. Die tiefsinnigen Spekulationen eines Plato und Aristoteles waren großenteils durch andere, mehr eklektische Systeme verdrängt, welche an der Metaphysik verzweifelnd das Schwergewicht auf die praktische Lebensweisheit legten. Epikur († 270) und seine Schule lehrten, der Spekulation abhold, eine materialistisch unterbaute Hedonik („die Lust ist das höchste Gut"). Höher stand der Stoizismus, begründet durch Zeno von Kition († c. 260), die verbreitetste Modephilosophie in der Zeit unmittelbar vor und nach Christus. Sie betrachtete die sittliche Tüchtigkeit als den Zweck aller Philosophie. Aber ihre Gotteslehre ist pantheistisch-monistisch und sie unterwarf die Weltentwicklung der blinden, unabänderlich wirkenden Macht des Fatums. Viele ergaben sich mit der jüngeren Akademie dem Skeptizismus und leisteten auf die Erkenntnis der Wahrheit überhaupt Verzicht (vgl. die Pilatusfrage Joh. 18, 38). Die Kyniker unterzogen in schrankenlosem Individualismus jede Art von Religiosität frivoler Kritik. Die gesamte nacharistotelische Philosophie hat einen pessimistischen Zug: sie war zur Erkenntnis ihrer Ohnmacht gelangt. Sie ist auch überwiegend universal-kosmopolitisch eingestellt. Denn das politische und staatliche Leben, das ehemals so viel Interesse in Anspruch genommen und so viele Bürgertugend gepflanzt hatte, war von seinem Höhepunkt längst herabgesunken: Die glänzenden griechischen Republiken Athen und Sparta mit ihren begeisterten Patrioten bestanden nicht mehr, und das römische Weltreich, das fast die ganze damals bekannte und zivilisierte Welt umfaßte, war allmählich gesättigt und am Ende seiner Eroberungen angekommen. So wurde das menschliche Herz von außen her durch nichts mehr gefesselt, es stand der Wahrheit offen und nahm sie um so begieriger auf, je erfolgloser die Anstrengungen gewesen waren, sie zu erreichen. Zu keiner Zeit war das Gefühl der Hilflosigkeit und das Bewußtsein der

allgemeinen Verderbtheit verbreiteter und stärker wie eben damals, als Christus in die Welt trat.

3. Es gab aber neben diesen negativen Momenten im Heidentum doch auch eine Reihe von positiven Anknüpfungspunkten für die Heilslehre Christi und manche fördernde äußere Umstände, die ihrer raschen Verbreitung sehr zu statten kamen. Sie lagen vor allem in der schon angedeuteten Entwicklung der Religion und Philosophie begründet. Die orientalischen Religionen und Geheimkulte enthielten neben vielen orgiastisch-wilden und abstoßenden Gebräuchen doch manches Korn der Wahrheit. Ihre Mysterien regten gegenüber der so nüchtern-legalistisch gearteten römischen Religion Phantasie und Gefühl mächtig an; sie redeten von Sünde und Schuld, Entsühnung und Wiedergeburt, Unsterblichkeit und seligem Leben im Jenseits. Das Ziel, das sie durch geheimnisvolle Riten und sakrale Mahlzeiten erstrebten, war die σωτηρία, das Seelenheil, und die unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit; ihre Priester pflegten sogar eine Art von religiöser Unterweisung und Seelenführung.

4. Trotz der Masse der polytheistischen Kulte ist ferner eine gewisse Vergeistigung der Gottesvorstellungen und ein unbewußter Zug zum Monotheismus hin unverkennbar. Auf den Tiefstand gegen das Ende der römischen Republik folgte in der Kaiserzeit eine neue, langsam ansteigende Welle der Religiosität. Sie ist überwiegend synkretistisch geartet. Religionen und Kulte, namentlich die orientalischen, werden in der mannigfachsten Weise mit einander verschmolzen und der Gedanke einer universalen Offenbarungs- und Erlösungsreligion gewinnt immer mehr an Kraft und Ausdehnung. Fromme Heiden ringen in schmerzlichem Sehnen nach Erleuchtung und Hilfe von oben. Die Erwartung einer Weltenwende und Welterneuerung (eines „goldenen Zeitalters"), ja eines geschichtlich auftretenden Heilandes und Retters, eines großen Propheten und weisen Seelenführers ist verhältnismäßig schon früh nachweisbar. Sie spiegelt sich wieder in den Ehrentiteln κύριος — σωτήρ (Herr-Gott — Heiland), welche dem römischen Kaiser nach orientalischem Vorgang beigelegt wurden, kommt zum Ausdruck in der berühmten vierten Ekloge Vergils und in der an den sagenhaften Hermes Trismegistos (§ 17, 2) anknüpfenden Literatur, wie auch in der stoischen Idee des allesdurchwaltenden Logos, des Vermittlers zwischen Gott und Welt, der überall die „Samenkörner" des Wahren ausstreut. In der Tat enthielt die griechische Philosophie neben vielem Falschen doch auch manches brauchbare Wahrheitselement, das für ehrlich forschende Heiden die Brücke zum Christentum bilden konnte (Justin, Tatian u. a.). Plato, der

Schöpfer des philosophischen Idealismus, setzte die oberste Idee des Guten Gott gleich; Aristoteles gelangte in seiner Metaphysik zur Erkenntnis des ersten unbewegten Bewegers der Welt und des absoluten selbstbewußten Geistes. Die theologische Spekulation des Stoikers Posidonius aus Apamea in Syrien († c. 50 v. Chr.) vereinigt in ungewöhnlichem Maße kritischen Sinn mit tiefer mystischer Religiosität, und sie wirkte lange nach. Die Ethik der späteren Ausläufer der Stoa, eines Seneka (‚saepe noster' sagt Tertullian, De anima 20), Epiktet und Kaisers Markus Aurelius, steht in manchen Punkten mit der christlichen Sittenlehre in Einklang, so wenn sie von der Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller Menschen redet, Abtötung und Kampf gegen das „Fleisch" fordert, allgemeine Menschenliebe, ja sogar Feindesliebe verlangt[1]. Im Hinblick auf solche edlere Erscheinungen in der Heidenwelt sahen christliche Denker des 2. und 3. Jahrhunderts in dem Hellenismus den Wegbereiter und die Vorschule des Christentums. Klemens von Alexandrien bezeichnet die Philosophie als „eine den Griechen von Gott verliehene Gabe" (Strom. I, 2,20) und tut den berühmten Ausspruch: „Es erzog also die Philosophie die griechische Welt wie das Gesetz die Hebräer (Gal. 3,24) auf Christus hin" (l. c. I, 5,28).

Die bedeutungsvollste und direkteste Vorbereitung der Heidenwelt auf die wahre Religion war freilich durch die Berührung gegeben, in die sie mit dem Diasporajudentum und seinem Monotheismus geriet, siehe darüber § 6, 2.

5. Unter den fördernden äußeren Umständen kommt vor allem in Betracht die politische Einigung der alten Kulturwelt im römischen Reich und die seit den Tagen Alexanders d. Gr. immer weiter fortschreitende Hellenisierung des Orients und eines Teils des Abendlandes. Indem die Randländer des Mittelmeeres von Syrien bis Spanien, vom Nil bis zur Donau einem großen Staatswesen eingegliedert waren, fielen die trennenden Schranken zwischen vielen vorher einander feindlich gegenüberstehenden Völkern. Die gleiche

---

[1] A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa 1897. M. Schneidewin, Die antike Humanität 1897. J. Leipoldt, Christentum und Stoizismus ZKG 27, 1906, 129/65. E. V. Arnold, Roman Stoicism, Cambr. 1911. E. Bevan, Stoics and Sceptics, Oxf. 1913. M. Baumgarten, Seneka u. d. Christentum 1895. K. Deißner, Paulus u. Seneka 1917. Th. Zahn, Epiktet u. s. Verhältnis z. Christent. ²1895. A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet 1894; Epikt. u. das N. T. 1911 (dazu R. Bultmann, ZntW 1912, 97 ff. 177 ff. u. wieder Bonhöffer ebd. 281 ff.). M. J. Lagrange, Revue bibl. 1912, 5 ff. 192 ff. (Epiktet); 1913, 243 ff. 394 ff. 568 ff. (Markus Aurelius). W. Scherer, ThGl 1917, 420 ff. (Epiktet). P. Barth, Die Stoa ³.⁴1922. W. Nestle, Die Nachsokratiker, 2 Bde 1923. K. Reinhardt, Poseidonios 1921. J. Heinemann, Poseid. metaphys. Schriften I 1921.

Rechtsordnung und Verwaltung, die alle umspannte, die weite Verbreitung der hellenistischen Sprache (κοινὴ διάλεκτος) und Kultur schufen eine relative Einheit der Lebensbedingungen und Gedankenwelt. Der lebhafte und gesicherte Weltverkehr[1] zu Wasser und zu Land ermöglichte einen raschen Austausch der Güter und Ideen. Das starkentwickelte religiöse Vereins- und Genossenschaftswesen (θίασοι, ἔρανοι), die kommunalen und provinzialen Organisationen boten den Christen allerlei Anknüpfungspunkte. Die Welt empfand es dankbar, daß das durch lange Bürgerkriege zerrissene und erschöpfte Reich durch Kaiser Augustus wieder Frieden und geordnete Zustände erhalten hatte. Die welthistorische Mission des römischen Kaisertums wurde von einsichtigen Christen wohl erkannt. B. Melito von Sardes weist um 175 darauf hin (Eus. H.E. IV, 26), daß das Christentum und die Kaiserherrschaft ungefähr gleichzeitig in die Welt getreten und neben einander aufgewachsen, also von der Vorsehung offenbar auch für einander bestimmt seien. Und der geistvolle Origenes schreibt um 248 (C. Cels. II, 30): „Gott bereitete die Völker vor und bewirkte, daß der römische Kaiser die ganze Welt beherrschte, . . . denn das Vorhandensein mehrerer Reiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die Erde hin hinderlich gewesen."

§ 6.

Das Judentum vor Christus und seine messianische Erwartung.[2]

1. Die weltgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volkes liegt in seiner Religion. Es zeichnete sich vor den umwohnenden Heidenvölkern in einzigartiger Weise aus durch die ihm

---

[1] Th. Zahn, Weltverkehr u. K., in: Skizzen aus d. Leben d. christl. K. [2]1908, 1/41. A. Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs 1915 (Progr. Braunsberg). Friedländer-Wissowa I—II.

[2] S. die Lit. bei § 5 (Döllinger, Holtzmann, Felten, Stärk, Knopf u. a.). E. Schürer, Gesch. des jüdisch. Volkes im Zeitalter Jesu Christi (Hauptwerk), 3 Bde [4]1901/9 Reg. 1911; I [5] (Neudruck) 1920. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. W. Bousset, Die Religion des Judent. im neutest. Zeitalter [2]1906. A. Schlatter, Israels Gesch. v. Alexander d. Gr. bis Hadrian [2]1906. M. J. Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909. A. Bertholet, Das Ende d. jüd. Staatswesens 1910; Bibl. Theologie des A. T. 1911; Kulturgesch. Israels 1919. J. Döller, Die Messiaserwartung im A. T. 1911 (Bibl. Zeitfr. IV, 6/7). J. Juster, Les Juifs dans l'empire Romain, 2 vol. Paris 1914. E. König, Gesch. der alttest. Religion [3.4]1924. J. Göttsberger, Die göttl. Weisheit als Persönlichkeit im A. T. 1919 (Bibl. Zeitfr. IX, 1/2). Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christent. II 1921. R. Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921; Gesch. des Volkes I., 2 Bde [5. 6]1923/5. G. Hölscher, Gesch. der israelit. u. jüd. Religion 1922. E. Sellin, Gesch. des israelitisch-jüdischen

gewordene Offenbarung. Der Monotheismus und die Verheißung eines Messias waren die Sterne, die das Judentum durch das Dunkel der Zeiten führten. Durch mannigfaltige Veranstaltungen wurde das auserwählte Volk bei dem Glauben an den einen wahren Gott erhalten und stets wieder von den Irrwegen der Abgötterei zurückgeführt, auf die es bisweilen, durch die benachbarten heidnischen Völker verlockt, geraten war. Die Sendung von Propheten, wiederholte Heimsuchungen und Prüfungen dienten diesem Zwecke. Immer deutlicher wurde es auch auf den kommenden Retter und Erlöser hingewiesen, der aus seinem Schoße hervorgehen sollte; in Johannes dem Täufer erschien der letzte und größte Prophet, um dem Messias den Weg zu bahnen. Die Messiaserwartung nahm infolgedessen ebenso an Lebendigkeit wie an Umfang zu, ganz besonders in der Zeit der Makkabäer, als der syrische König Antiochus Epiphanes (175—64) den Juden den väterlichen Glauben rauben und die heidnische Religion und Sitte aufzudrängen suchte. Die Gefahr ward durch den Heldenmut des Volkes und seiner glänzenden Führer beschworen, die politische Unabhängigkeit in hartem Kampfe wieder errungen (142). In der Zeit der Not klammerten sich die Juden um so enger an das Heiligtum des Gesetzes. Ihre geistigen Führer wurden jetzt die Pharisäer, die in unablässigem Studium und peinlich genauer Beobachtung des Gesetzes, unter strenger „Absonderung" von allem nicht Jüdischen, ihr eigenes und des Volkes Heil suchten. Ihnen stand die rationalistisch und epikureisch gesinnte Aristokratenpartei der Sadduzäer, die mit der hellenistischen Kultur liebäugelte, feindlich gegenüber. Unter den späteren Makkabäerfürsten, den Hasmonäern, welche sich in greuelvollem Bürgerkrieg und Bruderzwist zerfleischten, vollzog sich rasch der Niedergang des theokratischen Judenstaates. Pompejus eroberte im J. 63 v. Chr. Jerusalem. Das Stammesfürstentum wurde zwar belassen (37 v. Chr. — 4 n. Chr. der Idumäer Herodes d. Gr. Alleinherrscher), aber Judäa war römischer Vasallenstaat. Im J. 6 n. Chr. erfolgte seine Einverleibung in die Provinz Syrien; die Verwaltung führte ein Prokurator (Landpfleger) zu Cäsarea. Der beste Trost des Volkes in der Bedrängnis der Fremdherrschaft blieb die Messiasidee. Doch war sie vielfach entstellt und hatte vorwiegend einen politischen Charakter, indem

---

Volkes I 1924. L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung 1925. — M. Friedländer, Die relig. Bewegungen innerh. des Judentums im Zeitalter Jesu 1905; Synagoge und K. in ihren Anfängen 1908. R. Leszynsky, Die Sadduzäer 1912. — W. Otto, Herodes. Ein Beitrag z. Gesch. d. letzten jüd. Königshauses 1913. O. Roth, Rom und die Hasmonäer 1914.

man vor allem einen Befreier vom Römerjoch und Wiederhersteller weltlicher Macht und Größe erwartete (Luk. 24, 21; AG. 1, 6). Immerhin dachten sich aber doch manche Fromme mit den Spekulationen der spätjüdischen Apokalyptiker den Messias als einen weisen König aus Davids Stamm, der mit höheren Kräften ausgerüstet letzten Endes ein übernatürliches Gottesreich aufrichten werde.

Eine dritte Partei unter den Juden, die im Neuen Testament nicht erwähnt wird, war die Sekte der **Essener** oder Essäer. Sie stellten sich außerhalb der jüdischen Kirchengemeinschaft, da sie Tempel und Opferdienst verwarfen, und lebten unter Verzicht auf Ehe und Privateigentum streng aszetisch in abgesonderten Kolonien, namentlich am Westufer des Toten Meeres (Wüste Engaddi). Vgl. § 28, 3. Schürer II⁴, 651/80; Chr. Bugge, ZntW 1913, 145/74. W. Bauer, RE Pauly-Wissowa Suppl. IV, 386/430. — Verwandt in der religiösen Haltung sind mit den Essenern die **Therapeuten**, jüdische, vorzüglich dem Schriftstudium sich widmende Aszeten in Unterägypten bei Alexandria, über welche Philo De vita contemplativa (ed. F. C. Conybeare, Oxf. 1895; Philonis opp. edd. Cohn-Wendland VI; Echtheit der Schrift von Lucius u. a. mit Unrecht bestritten) berichtet und die von Eusebius (H. E. II, 16—17) und noch von E. Lucius (1879), jedoch ohne genügenden Grund, als urchristliche Aszeten, Vorläufer des späteren Mönchtums, angesehen wurden. Schürer III⁴, 687 ff. P. Wendland, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 22 1896, 693 ff. H. Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese I, 1914, 148 ff.

2. Seit geraumer Zeit beschränkte sich das Volk der Juden nicht mehr auf Palästina. Durch die assyrische (722 oder erst 708?) und babylonische Gefangenschaft (597, 586) wurde es in die benachbarten Länder zerstreut. Allmählich verbreitete es sich als rührriges Handelsvolk fast über die ganze damals bekannte Erde. Namentlich in Ägypten befand sich eine starke jüdische Kolonie; in Alexandrien wurde auch im dritten Jahrhundert v. Chr. die älteste griechische Übersetzung des A. T., die sog. Septuaginta, geschaffen. Die in der „Diaspora" lebenden Juden, die sog. Hellenisten, fühlten sich in der Fremde als geschlossene Einheit, die sich mit anderen Völkern nur wenig vermischte; sie hatten ihre eigenen Synagogen und blieben mit dem Zentralheiligtum zu Jerusalem durch die jährliche Tempelsteuer und regelmäßige Festbesuche in Verbindung. Gleichwohl konnten sie sich dem Einfluß der fremden Welt, in die sie hineingestellt waren, nicht entziehen; sie paßten sich nicht nur der hellenistischen Sprache und Lebensweise an, sondern traten sogar zu der griechischen Religionsphilosophie in nähere Beziehungen. Dies zeigt am deutlichsten der gelehrte Jude **Philo**[1] in Alexandrien († c. 40 n. Chr.), ein Zeit-

[1] Philonis opera edd. L. Cohn et P. Wendland I—VI 1896/1915; deutsch von L. Cohn u. J. Heinemann 1909 ff. (bisher 5 Bde). P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christl. Exegese 1908; Griechent. u. Judent. im letzten Jh. vor Chr. ²1921 (Bibl. Zeitfr. I, 12); Griech. Philosophie und A. T. 1913/4 (ebd. VI, 6/7; VII, 3); Die Idee der Heidenbekehrung im A. T.

genosse Jesu. Mittels allegorischer Auslegung des A. T. gelingt es ihm, die religiöse Vorstellungswelt des Judentums mit Bestandteilen der platonischen, stoischen und neupythagoreischen Popularphilosophie zu einem eigenartigen, freilich recht uneinheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Seine allegorische Methode und seine Logoslehre haben noch auf die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte stark eingewirkt.

Auf der anderen Seite übten aber auch die Juden einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Umwelt aus. Ihr reinerer Gottesbegriff, ihr ergreifender Gottesdienst und ihre höhere Sittlichkeit machten auf ernstere Heiden einen tiefen Eindruck. Dazu kommt, daß das Diasporajudentum im Bewußtsein seiner religiösen Überlegenheit zugleich mit der Polemik gegen das Heidentum eine ziemlich rege literarische Werbetätigkeit für seine Sache entfaltete. Bei der Geringschätzung, ja Verachtung, die Griechen und Römer gewöhnlich gegen die jüdische Rasse hegten, entschlossen sich freilich nur wenige Heiden, durch Beschneidung u. Tauchbad als Proselyten (προσήλυτοι, AG. 2, 11) im engeren Sinne der jüdischen Gemeinschaft beizutreten und das ganze Gesetz auf sich zu nehmem. Eine um so größere Zahl dagegen ließ sich wenigstens durch Annahme des Monotheismus und Beobachtung gewisser Satzungen (Sabbatfeier, Speisegesetze, religiöse Waschungen) zu einem freieren Anschluß an das Judentum bestimmen. Die Apostelgeschichte (10, 2; 13, 50; 16, 14) nennt sie „Gottesfürchtige“ (φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν). Bei ihnen fand das Christentum einen besonders empfänglichen Boden vor, da es ihnen bot, wonach ihr Herz verlangte, und zugleich das beseitigte, was (wie die Beschneidung) ihrem Empfinden widerstrebte.

§ 7.

Jesus Christus, Weltheiland und Stifter der Kirche.

1. „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus dem Weibe, unterstellt dem Gesetz: er sollte die unter dem Gesetz loskaufen, damit wir an Kindes Statt angenommen würden.“ Mit diesen Worten hat der Apostel Paulus (Gal. 4, 4. 5) die Abkunft, Sendung und Aufgabe des Erlösers kurz und treffend gekennzeichnet. Der Sohn Gottes kam, um

---

1916 (ebd. VIII, 1/2); Die persönl. Weisheit des A. T. in religionsgesch. Beleuchtung 1924 (ebd. XI, 1/2). P. Krüger, Hellenismus und Judent. im hellenist. Zeitalter 1908. E. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Philon, Paris 1908. H. Windisch, Die Frömmigkeit Ph.s und ihre Bedeut. f. d. Christent. 1909. M. Louis, Philon, Paris 1911. W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom 1915. H. A. Kennedy, Philos Contribution to Religion, Lond. 1919. O. Stählin in Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. (s. § 36) II⁶, 535/662.

dem Alten Bund ein Ende zu machen und einen neuen zu stiften, einen Bund der Gnade, nicht des Gesetzes. Dreißig Jahre nach seiner wunderbaren Geburt (über das Jahr s. § 3, 7) aus der Jungfrau Maria begann er seine öffentliche Wirksamkeit in Palästina und bekräftigte seine himmlische Lehre durch Zeichen und Wunder. Er verkündete das „Reich Gottes", d. i. eine neue übernatürliche Gemeinschaft zur Rettung und Beseligung der Menschen, die alle Völker umfassen und bis an das Ende der Welt dauern solle. Zu diesem Zwecke sammelte er Jünger um sich und erwählte aus ihnen die zwölf Apostel, die er mit besonderen Vollmachten für ihren Beruf ausrüstete. Er übertrug ihnen seine eigene Sendung und befahl ihnen, alle Völker zu lehren, zu taufen und die Gläubigen mit gottgegebener Autorität zu leiten. Zum Fundament seiner Kirche und obersten Hirten seiner Herde bestellte er den Simon Petrus. So war die Fortdauer des Werkes, das er zu stiften gekommen war, gewährleistet.

Aber nur von einem Teile seines, des jüdischen Volkes, wurde Jesus als der verheißene Messias anerkannt. „Er kam in sein Eigentum, aber die Seinigen nahmen ihn nicht auf" (Joh. 1, 11). Sowohl die gesetzeseifrigen Pharisäer als die freigeistigen Sadduzäer traten ihm feindselig entgegen. Er endete sein Leben infolge des Hasses der jüdischen Hierarchen nach kurzer, zwei- bis dreijähriger öffentlicher Wirksamkeit am Kreuze, wahrscheinlich am 15. Nisan des J. 783 ab urbe condita = 7. April 30. Wunderbare Ereignisse begleiteten seinen Tod und gaben Zeugnis für seine höhere Sendung. Der Vorhang des Tempels riß entzwei, zum Zeichen, daß der Alte Bund, den Gott mit den Juden geschlossen, aufgehört habe und ein neuer beginne. Er selbst erstand, wie er vorausgesagt, nach drei Tagen wieder aus dem Grabe, um noch vierzig Tage bei den Seinigen auf Erden zu weilen und dann zu dem zurückzukehren, der ihn gesandt hatte.

Neuere katholische Bearbeitungen des Lebens Jesu: J. Sepp, 5 Bde 1843/6, [4]1893/1902; J. Grimm, 7 Bde 1876/99, 3. A. v. J. Zahn I—VI, 1 1906/20; C. Fouard, 2 vol. Paris [11]1901; E. P. Le Camus, 3 vol. Paris [4]1901, deutsch von E. Keppler, 2 Bde 1893/5; J. H. Friedlieb 1887; H. Schell 1903; J. E. Belser, Gesch. des Leidens u. Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt d. Herrn [2]1913; Abriß d. Lebens Jesu 1916; R. v. Kralik 1905; H. A. Kellner 1908; J. Sickenberger, 3 Teile 1915/21 (in Bibl. Zeitfr. VII/X); L. C. Fillion, 3 vol. Paris 1922; G. Papini, Firenze 1922, deutsch v. M. Schwarz 1924; A. Reatz 1924 Vgl. auch J. Rohr, Der Vernichtungskampf gegen d. bibl. Christusbild [4]1912, Ersatzversuche f. d. bibl. Christusbild [4]1912 (Bibl. Zeitfr. I, 3/4); H. Felder, Jesus Christus, Apologie s. Messianität u. Gottheit, 2 Bde [3]1920/21; F. X. Kiefl, Der geschichtl. Christus und die mod. Philosophie 1911; G. Esser u. J. Mausbach, Religion, Christent. u. Kirche II 1913 (darin: Fr. Tillmann, G. Esser u. St. v. Dunin-Borkowski über Christus u. die Kirche); A. Ehrhard, Das Christusproblem der Gegenwart 1914; E. Krebs, Heiland und Erlösung, die Erlösungsidee im Heident. und Christent. 1914; A. Meyenberg, Leben Jesu-Werk I 1922; Art. Jésus Christ von A. Michel,

DictThC VIII, 1108/411, von L. de Grandmaison, DictApol II, 1288/538. — Zu den chronologischen Fragen: J. Bach, Monatstag u. Jahr d. Todes Jesu 1912; O. Gerhardt, Das Datum d. Kreuzigung Jesu 1914; Der Stern des Messias 1922; Fr. Kirmis, Beiträge z. Frage nach d. Datum der Geburt. d. Todes u. d. Abendmahls Jesu 1915; V. Hartl, Die Hypothese einer einjähr. Wirksamkeit Jesu krit. geprüft 1917; L. Semler, ThGl 1921. 13/25 (Todesjahr u. -tag). — Neueste protestantische Werke: Fr. Barth, Die Hauptprobleme des Lebens Jesu ^{5}1918; W. Heitmüller, Art. Jesus in: Religion in Gesch. und Gegenwart III, 1911, 343/410; A. Schweitzer, Gesch. der Leben-Jesu-forschung ^{2}1913; W. Bousset, Kyrios Christos, Gesch. des Christusglaubens bis Irenäus ^{2}1921; F. Loofs, Wer war Jesus Christus? ^{2}1922; A. Hauck, Jesus, ges. Vorträge 1921; A. Schlatter, Gesch. d. Christus ^{2}1923; Ed. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I $^{4.5}$ 1924, II 1921; J. Leipoldt, Sterbende u. auferstehende Götter 1923; Vom Jesusbild d. Gegenwart ^{2}1925.

2. Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu durch Kalthoff, P. Jensen, A. Drews u. a., welche den Erlöser für eine rein mythische Gestalt erklären, hervorgegangen aus den in der vorderasiatischen Kulturwelt verbreiteten Ideen von einem sterbenden und auferstehenden Gottheiland und den jüdischen Messiasvorstellungen, ist eine schwere Verirrung der radikalen Kritik. Das Zeugnis der Evangelien und des Apostels Paulus besteht unerschüttert zu Recht. Übrigens besitzen wir auch vollwertige Zeugnisse aus heidnischer und jüdischer Feder. Tacitus († c. 120) redet Annal. XV, 44 im Zusammenhang der Neronischen Christenverfolgung von der Hinrichtung Christi durch den Landpfleger Pontius Pilatus (auctor nominis eius [scil. Chrestianorum] Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat); Plinius d. J. sagt um 112 in einem Briefe an K. Trajan (Ep. X, 96), daß die Christen in Bithynien bei ihrem Gottesdienst Christo quasi Deo einen Hymnus zu singen (carmen dicere) pflegen. Der jüdische Geschichtschreiber Flavius Josephus (über ihn B. Brüne 1913; R. Laqueur 1920; W. Weber 1921) bezeichnet um 93 in seinen Antiquitates Iudaicae XX, 9, 1 Jakobus d. J. als „Bruder Jesu, der Christus genannt wird". Bedenken unterliegt dagegen die merkwürdige Stelle Antiquit. XVIII, 3, 3: „Zu jener Zeit lebte aber Jesus, ein weiser Mann [wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn er war] ein Vollbringer auffallender Werke, [ein Lehrer der Menschen, welche die Wahrheit freudig annehmen]. Er hat viele Juden, aber auch viele aus dem Heidentum an sich gezogen. Dieser war (bzw. galt als) der Messias. Als ihn Pilatus auf eine Anklage der vornehmsten Männer bei uns zum Kreuze verurteilt hatte, ließen doch diejenigen, welche ihn zuerst geliebt hatten, nicht von ihm ab. [Denn er erschien ihnen am dritten Tage wieder lebendig, da die heiligen Propheten dieses und tausend anderes Wunderbare über ihn geredet hatten.] Noch bis jetzt hat das Geschlecht der Christen, welche nach ihm benannt werden, nicht aufgehört." Die eingeklammerten Worte sind, da sie den Zusammenhang unterbrechen und im Sprachgebrauch von Josephus abweichen, wahrscheinlich eine schon Eusebius (I, 11, 7—8) vorliegende, aber Origenes noch unbekannte christliche Interpolation, bzw. liegt Überarbeitung des ursprünglichen Textes durch christliche Hand vor. Doch fehlt es auch in jüngster Zeit nicht an Verteidigern der Echtheit (so A. Harnack, A. Seitz, C. Willems), während andere (E. Schürer, E. Norden, P. Corssen usw.) die ganze Stelle für eingeschoben und unecht erklären. — Vgl. J. Aufhauser, Antike Jesuszeugnisse 1913 (Kleine Texte 126). A. Seitz, Christuszeugnisse aus d. klass. Altertum 1906. H. L. Strack, Jesus, die Häretiker u. die Christen nach d. ältesten jüd. Angaben 1910. F. Meffert, Die geschichtl. Existenz Jesu 9./13. A. 1921. A. Hauck, Hat Jesus gelebt? 1910. C. Clemen, Der geschichtl. Jesus 1911. S. J. Case, The Historicity of Jesus, Chicago 1912; E. Klostermann, Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu 1912. K. Linck, De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis 1913.

Völlig unecht ist der angebliche Briefwechsel des Fürsten Abgar von Edessa (vgl. § 12, 9) mit Jesus bei Eusebius (I, 13). Vgl. E. v. Dobschütz, Christusbilder, TU 18, 1899, 102 ff.; ZwTh 1900, 422 ff.; Ch. Picard, Bull. de correspondance hellénique 44, 1920, 41/69. Desgleichen sind apokryph der angebliche Bericht des Pilatus an K. Tiberius über Jesu Tod und Auferstehung und der Brief des Lentulus (angeblicher Vorgänger des Pilatus) an den Senat über die äußere Erscheinung Jesu; vgl. Dobschütz, ZntW 1902, 29 ff.; Christusbilder 308 ff. Eine freche Fälschung jüngster Zeit ist der sog. Benanbrief mit Berichten über Jesus und seine Jünger, der nach dem Herausgeber bzw. Erfinder Ernst Edler von der Planitz (1910) von dem ägyptischen Arzt Benan im J. 83 n. Chr. geschrieben sein soll; vgl. C. Schmidt u. H. Grapow in TU 44, 1 (1921).

§ 8.

Die Urgemeinde in Jerusalem und das erste Wachstum der Kirche.[1] Die beiden Jakobus.

1. Bevor Jesus von hinnen schied, versprach er den Seinigen, daß er ihnen den Geist der Wahrheit senden werde, den Tröster, der immer bei ihnen bleiben und sie in alle Wahrheit einführen solle (Joh. 14, 16; 16, 13). Dieser erschien denn auch am zehnten Tage nach Christi Auffahrt der in Jerusalem versammelten Schar von etwa 120 Personen. Zuvor hatten die Apostel durch die Wahl des Matthias die Lücke ausgefüllt, die durch das Los des Verräters Judas in ihrem Kollegium entstanden war. Die Herabkunft des Hl. Geistes war von den außerordentlichsten Wirkungen begleitet. Die Jünger Jesu redeten in fremden Sprachen; durch die Predigt des Petrus, als des Hauptes der Apostel, wurden 3000 Juden für den Glauben gewonnen (AG. 1—2). Mit diesem ersten Pfingstfest beginnt die eigentliche Geschichte der Kirche; sie war nun mit der Kraft von oben ausgerüstet und als das neue universale Messiasreich feierlich vor der Welt beglaubigt.

---

[1] Kommentare zur AG. von J. Felten 1892; J. Knabenbauer, Paris 1899; J. Belser 1905; A. Steinmann 1913; E. Preuschen 1912; G. Hoennicke 1913; Th. Zahn, 2 Bde 1919/21, I[3] 1922 (die drei letzten protest.). Vgl. A. Wikenhauser, Die AG. und ihr Geschichtswert 1921. Kathol. Werke über das Urchristentum: J. Döllinger, Christent. u. K. in d. Zeit der Grundlegung 1860, [2]1868. E. P. Le Camus, Origines du christianisme, 3 vol. Paris 1904/5. P. Batiffol, L'Église naissante et le catholicisme, Paris [4]1911, deutsch v. F. X. Seppelt: Urkirche u. Katholizismus 1910. A. Dufourcq, Hist. de la fondation de l'Église (= Avenir du christianisme II—III), 2 vol. Par. 1909. Fr. Meffert, Das Urchristentum, apologet. Abhandlungen. 4 Teile 1920 (populär). G. Bichlmair, Urchristentum und kath. Kirche 1925 (erbaulich). — Protest. Werke: A. Neander, Gesch. der Pflanzung und Leitung d. christl. K. durch d. Apostel 1835, [5]1862. G. V. Lechler, Das apost. und nachapost. Zeitalter [3]1885. E. Renan, Hist. des origines du christianisme, 8 vol. Par. 1863/83, vol. 1—4 deutsch 1866/73. K. Weizsäcker, Das apost. Zeitalter [3]1902. O. Pfleiderer, Das Urchristent., 2 Bde [2]1902; Die Entstehung des Christent. [2]1907. E. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden 1902; Probleme des apost. Zeitalters 1904. G. Heinrici, Das

Auf jene Bekehrungen folgten bald weitere; die Zahl der Gläubigen mehrte sich täglich (AG. 2, 47). Das Leben der jungen Gemeinde war ein ideal schönes: „die Menge der Gläubiggewordenen war ein Herz und eine Seele, ... Gnade ruhte in reichem Maße auf ihnen allen“ (AG. 4, 32 f.). Die Bedürftigen fanden seitens der Brüder so reichliche Unterstützung, daß „allen alles gemeinsam war“ (AG. 2, 44; 4, 32), eine Art religiös-ethischen Kommunismus, der reiner Opferwilligkeit entsprungen jeden Zwanges entbehrte.[1] Die Austeilung der Gaben und die Leitung des ganzen Liebeswerkes stand den Zwölfen zu. Diese Aufgabe, das „Dienen am Tische“ (AG. 6, 2), verursachte aber mit dem Anwachsen der Gemeinde immer größere Mühe und hinderte die Apostel am „Dienste des Wortes“. Daher wurden, als die Hellenisten, d. h. die im Ausland geborenen und griechisch redenden Juden (vgl. § 6, 2), über Zurücksetzung ihrer Witwen klagten, auf Vorschlag der Apostel zur Besorgung der Armenpflege sieben Männer (die späteren Diakonen? vgl. § 18, 1) gewählt und von den Zwölfen mittels Handauflegung und Gebet in ihr Amt eingesetzt, darunter Stephanus und Philippus (AG. 6).

2. Die Gläubigen blieben zunächst mit dem Judentum in enger Verbindung und besuchten täglich zu den Gebetsstunden den Tempel. Daneben aber feierten sie in Privathäusern ihre eigenen Gottesdienste: „sie verharrten beständig in der Lehre der Apostel und brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen (= eucharistisches Opfermahl, oder einfaches Liebesmahl, oder beides zusammen?) und in den Gebeten“ (AG. 2, 42). Trotz ihres loyalen Verhaltens sah das Synedrium, die oberste Verwaltungs- und Gerichtsbehörde der Juden, der Vermehrung ihrer Zahl nicht gleichgültig zu. Die Apostel wurden zweimal aufgefordert, von der Predigt des Namens Jesu abzustehen; es kam

---

Urchristent. in d. KG. d. Eusebius 1902. P. Wernle, Die Anfänge unserer Religion ²1904. Ch. Guignebert, Manuel de l'hist. ancienne du christianisme, Paris 1906. E. de Faye, Étude sur les origines de l'Église de l'âge apostolique, Par. 1909. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklärung des N. T. ²1924. Joh. Weiß, Das Urchristentum, 2 Teile 1913/7. H. Weinel, Bibl. Theologie des N. T. ³1921. P. Feine, Theologie des N. T. ⁴1922. F. J. F. Jackson and K. Lake, The Beginnings of Christianity, vol. I—II Lond. 1920/22. R. Knopf, Einführung in das N. T. ³1923. Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christent. III 1923. H. Tögel, Die ersten Christen ²1924. Vgl. auch die Lit. zu § 6. 7. 9 12.

[1] F. X. Kiefl, Die Theorie d. mod. Sozialismus über den Ursprung d. Christent. 1915. A. Steinmann, Jesus und die soziale Frage 1920. J. Behm, NkZ 1920, 275/97. E. Lohmeyer, Soziale Fragen im Urchristent. 1921. Fr. Meffert, Der Kommunismus Jesu und der Kirchenväter 1922. A. Bigelmair, Festgabe A. Ehrhard 1922. 73/93. S. J. Case, The Social Origins of Christianity, Oxf. 1924. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 2. T. Die sozialen Verhältn. 1924. R. Schumacher, Die soziale Lage der Christen im apostol. Zeitalter 1925.

Haft und Geißelung über sie. Aus Furcht vor dem Volke und wegen der Warnung des gefeierten Gesetzeslehrers Gamaliel vor Übereilung wurde zunächst nichts weiter gegen sie unternommen. Als aber Stephanus von der Aufhebung des Alten Bundes durch Christus sprach, wurde er als erster Märtyrer der Kirche in tumultuarischer Weise von den Juden gesteinigt (im J. 32 oder 33). Dies war das Signal zu einer schweren Verfolgung, die nun über die Gemeinde, vor allem wohl über die Hellenisten, hereinbrach; viele flohen in die Landbezirke von Judäa und Samaria, die Apostel jedoch ausgenommen (AG. 3—8).

Die Zerstreuung der Gläubigen förderte indes die Verbreitung des Glaubens, denn die Versprengten „zogen umher und verkündigten das Wort" (AG. 8, 4). Auch der „Evangelist" Philippus, einer der Siebenmänner, predigte in Samaria, dessen Bewohner wohl im monotheistischen Gottesglauben und in der Messiaserwartung mit den Juden übereinstimmten, im Kulte aber in keiner Beziehung zu ihnen standen und als heidnisch-jüdisches Mischvolk von ihnen verabscheut wurden. Auf die Nachricht von seinem Erfolge begaben sich Petrus und Johannes dahin, um den Getauften die Hände aufzulegen und den Hl. Geist zu vermitteln. Als „Erstling der Heidenwelt" (so schon Eusebius, H. E. II, 1, 13) wurde der Kämmerer der Kandake von Äthiopien durch Philippus getauft (AG. 8, 26 ff.). Ihm folgte ein anderer „Gottesfürchtiger", der Hauptmann Kornelius von Cäsarea, der durch Petrus ebenfalls unmittelbar, ohne Durchgang durch das Judentum, in die Kirche aufgenommen wurde. Zuvor waren freilich die Bedenken, welche die Apostel gegen eine solche Aufnahme hegten, durch eine Reihe von Wundern behoben worden (AG. 10—11). In **Antiochien**[1], der Hauptstadt von Syrien, entstand sogar eine vorwiegend aus Heidenchristen bestehende Gemeinde, deren Leitung dem cyprischen Leviten Barnabas übertragen wurde. Hier erhielten die Bekenner Jesu zuerst, und zwar von heidnischer Seite, den Parteinamen χριστιανοί, Christen (AG. 11, 26). Von den Juden wurden sie gewöhnlich Galiläer oder Nazarener genannt (AG. 1, 11; 24, 5); sie selbst bezeichneten sich in der Regel als Brüder, Heilige, Gläubige, Jünger des Herrn oder ähnlich (AG. 1, 15; 6, 1. 2. 7; Röm. 1, 7; Eph. 1, 1 usw.).

3. Nach kurzer Zeit floß in Jerusalem neues Christenblut. Den Juden zu Gefallen ließ Herodes Agrippa den Apostel **Jakobus den Älteren,** Bruder des Johannes, hinrichten. Petrus, dem das gleiche Schicksal zugedacht war, entging durch wunderbare Befreiung aus dem Gefängnis seinen Händen. Es war um die

[1] K. Bauer, Antiochia in der ältesten KG. 1919. H. Dieckmann, Antiochien, ein Mittelpunkt der urchristl. Missionstätigkeit 1920.

Osterzeit (AG. 12, 3), wohl des J. 42 oder 43, da Herodes bald danach starb und sein Tod ins J. 44 fällt. Um jene Zeit werden sich, wie alte Überlieferung will, die Apostel auf die äußere Mission begeben haben. **Jakobus der Jüngere,**[1] Sohn des Alphäus (Mt. 10, 3), der allem nach mit Jakobus, dem „Bruder" (=Vetter) des Herrn (Gal. 1, 19) identisch ist, blieb in Jerusalem als Leiter der Urgemeinde und Vorsteher des dortigen Presbyterkollegiums. Der Judenchrist Hegesippus im 2. Jahrhundert bzw. Eusebius (II, 1. 23) nennt ihn ausdrücklich Bischof von Jerusalem. Im apostolischen Kreise war er hochangesehen, Paulus rechnet ihn zu den „Säulen" (Gal. 2, 9). Auf dem Apostelkonzil stellte er den bekannten Vermittlungsantrag (§ 9, 2). Wegen seines streng aszetischen Lebens und seiner unerschütterlichen Anhänglichkeit an das alttestamentliche Gesetz wurde er der „Gerechte" genannt. Im Kanon des Neuen Testamentes steht sein herrliches Sendschreiben „an die zwölf Stämme in der Diaspora", d. h. an die unter der Heidenwelt zerstreut wohnenden Judenchristen. Aber auch er wurde schließlich ein Opfer des jüdischen Fanatismus: der Hohepriester Ananus ließ ihn im J. 62 oder 63 steinigen (Flavius Josephus, Antiq. XX, 9, 1; Hegesippus bei Eusebius II, 23 leicht abweichend).

§ 9.

Paulus der Völkerapostel.[2] Der Legalienstreit.

1. Der größte Glaubensverkündiger, der tiefsinnigste Theologe und das ursprünglichste religiöse Genie der ältesten Kirche ist Saul, geboren zu Tarsus in Cilicien als Sprößling des

---

[1] M. Meinertz, Der Jakobusbrief u. s. Verfasser 1905. Fr. Maier, Bibl. Z. 1906, 164 ff. 255 ff.

[2] Mg.n über Paulus (katholische mit k. bezeichnet) von: C. Fouard (k.), 2 vol. Par. 1892 (viele Aufl.); A. Sabatier, Par. ¹1912; W. M. Ramsay, Lond. ⁷1905, deutsch v. H. Groschke 1898; W. Bousset 1898; C. Clemen, 2 Bde 1904; H. Weinel ²1915; F. X. Pölzl (k.) 1905; F. W. Farrar, 2 vol. Lond. 1904, deutsch von Rupprecht u. Brandner, 3 Bde 1905/8; R. Knopf 1909; E. Vischer 1921; A. Deißmann ²1925; Th. Daechsel 1913; E. de Faye, Par. ²1913; A. H. Mc Neile, Cambr. 1920; F. Prat (k.), Paris ⁴1922 (Les Saints); M. Mayr (k.), Paulusbilder . . . von Tarsus bis Rom 1925 (populär). — A. Schweitzer, Gesch. der paulin. Forschung 1911. R. Knopf, Probleme der Paulusforschung 1913. H. Böhlig, Die Geisteskultur in Tarsos 1912. E. Moske (k.), Die Bekehrung d. hl. P. 1907. F. X. Pölzl (k.), Die Mitarbeiter d. Weltapostels P. 1911. B. Weiß, P. u. seine Gemeinden 1914. A. Steinmann, s. §·5. 5. E. Stange, Paulin. Reisepläne 1918. E. B. Redlich, St. Paul and his Companions, Lond. 1913. W. S. Muntz, Rome, St. Paul and the early Church, Lond. 1913. Fr. Philippi, P. und das Judentum 1916. W. M. Ramsay, The Cities of St. Paul, Lond. 1920. A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels P. 1920. K. Pieper (k.), Die Missionspredigt des hl. P. 1921 (vgl. ZMW 1921, 193/202). L. Brun und A. Fridrichsen, P. und die Urgemeinde 1921. — F. Prat (k.), La théologie de St. Paul, 2 vol. Par. 1908/12, I⁹ 1920, II⁶ 1923. K. Benz (k.),

Stammes Benjamin, oder Paulus, wie er mit seinem römischen Beinamen heißt und seit der Bekehrung des Prokonsuls Sergius Paulus von Cypern regelmäßig genannt wird (AG. 13, 9). In Jerusalem ward er in der Schule Gamaliels zum Schriftgelehrten herangebildet. Sein pharisäischer Zelotismus trieb ihn zur Teilnahme an dem Morde des Stephanus und zur Verfolgung der Jünger auch außerhalb Jerusalems. Vor den Toren von Damaskus wurde er durch eine wunderbare Erscheinung Christi plötzlich für den Glauben gewonnen. Es war um das Jahr 33, siebzehn Jahre vor dem Apostelkonzil (Gal. 1, 18; 2, 1). Von Ananias getauft, wollte er sofort die neue Lehre verkünden; aber wegen der Nachstellungen seiner alten Glaubensgenossen zog er sich zunächst in die arabische Wüste zurück und bereitete sich dort auf seinen apostolischen Beruf vor. Drei Jahre später, nachdem er inzwischen wieder nach Damaskus gekommen war, aber von neuem vor den Juden hatte fliehen müssen, begab sich Paulus nach Jerusalem. Nach kurzem Verkehr mit Petrus und Jakobus d. J., den einzigen Aposteln, die er daselbst traf (Gal. 1, 18 f.), ging er in seine Heimat Tarsus zurück. Endlich folgte er der Einladung des Barnabas nach Antiochien (42 oder 43). Hier nimmt seine Arbeit im Weinberge des Herrn ihren eigentlichen Anfang. Pauli Tätigkeit blieb aber nicht auf diese eine Stadt beschränkt, vielmehr durch den Herrn berufen, „seinen Namen vor die Heiden und Könige und Söhne Israels zu tragen“ (AG. 9, 15), „als Schuldner den Hellenen und Barbaren, Weisen und Unweisen“ (Röm. 1, 14), durchzog er weite Länder von Syrien bis Spanien, „soweit der Ölbaum wächst“ (Deißmann), und stellte alle Fähigkeiten seiner großen Seele in den Dienst einer planmäßig betriebenen Mission, die ihn vor allem in die volkreichen Städte der Mittelmeerwelt, die Brennpunkte des Handels und der hellenistischen Kultur, führte. Seine Predigt war von dem größten Erfolge begleitet, so daß er von sich sagen konnte, daß er mehr gearbeitet habe als alle anderen Apostel (I Kor. 15, 10). Wandte er sich auch in Anerkennung ihres Erstgeburtsrechtes stets zuerst an die Juden, so waren es wegen ihrer Halsstarrigkeit doch tatsächlich insbesondere die Heiden, die er der Kirche gewann. Das Mittel dazu, sein

---

Die Ethik des Apostels Paulus 1912. A. Juncker, Die Ethik d. Apostels P., 2 Bde 1904/20. B. Bartmann (k.), Paulus, die Grundzüge s. Lehre 1914; P. als Seelsorger 1921. F. X. Monse (k.), Johannes u. P. 1915. K. Deißner, P. u. die Mystik s. Zeit. ²1921. K. Holl, Der Kirchenbegriff des P., Sb. Berlin 1921, 920/47. W. Mundle, Das religiöse Erleben des Apostels P. 1923. H. Leisegang, Der Apostel P. als Denker 1923. L. Vouaux (k.), Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes, Par. 1913. — R. Schumacher, Der Alexandriner Apollos 1916; Aquila u. Priscilla, ThGl 1920, 86/99. A. Stegmann, Silvanus 1917. J. Cladder - H. Dieckmann, Korinth, die Kirche des hl. P. 1923. Vgl. die Lit. bei § 8.

„Evangelium“ (Gal. 1, 6 ff.), bestand in der nachdrücklichen Betonung der Lehre vom Heil aller durch den Glauben an Christus ohne die Werke des Gesetzes.

2. Die erste Missionsreise Pauli, etwa die Jahre 45—48 umfassend, führte ihn nach Cypern, wo er den Prokonsul Sergius Paulus bekehrte, und nach einem Teil von Kleinasien. Er predigte hier zu Perge in Pamphylien, zu Antiochien in Pisidien, zu Ikonium, Lystra und Derbe in Lykaonien. Unterstützt wurde er durch Barnabas, einige Zeit auch durch Johannes Markus (AG. 13—14).

Bald hernach trugen sich bedeutsame Vorfälle zu, welche die endgültige Loslösung der Kirche von der Synagoge anbahnten. In der Gemeinde von Antiochien traten Brüder aus Palästina auf mit der Behauptung, die Heidenchristen hätten, um selig zu werden, sich nach der Taufe noch der Beschneidung und dem übrigen alttestamentlichen Gesetz zu unterwerfen. Dieses Ansinnen rief, da es die Freiheit der Heidenchristen bedrohte, eine große Aufregung hervor (Legalienstreit).[1] Man beschloß, durch Paulus und Barnabas als Abgesandte die Frage der Gemeinde von Jerusalem vorzulegen. Die Apostel traten daselbst mit den Presbytern zu einer Beratung zusammen. Das **Apostelkonzil** vom J. 49 oder 50, wie die Versammlung gewöhnlich genannt wird, entschied in der Hauptsache gegen jene Forderung. Nur verlangte es, von Petrus und Jakobus d. J. geleitet, um die Verschmelzung der Heiden und Juden zu einer Kirche zu erleichtern, im sog. Aposteldekret, die Heidenchristen sollten sich einiger den Juden besonders anstößiger Dinge enthalten, nämlich der Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten, des Genusses von Blut und Erstickтem, sowie der Unzucht (die sog. vier Jakobusklauseln, AG. 15, 28 f.).

Bald nach dem Apostelkonzil[2] wurden aber auch die Judenchristen, zunächst außerhalb Palästinas, vom Joche des Gesetzes entbunden. In Antiochien, der Metropole des Heidenchristentums, wo es nicht wie in Palästina als Landesgesetz verpflichtete, sagten sie sich frühzeitig von ihm los. Auch Petrus pflog, unbekümmert um die jüdischen Speisegesetze, mit den Brüdern aus der Heidenwelt Tischgemeinschaft, er lebte, wie Paulus sich ausdrückt (Gal. 2, 14), „nach Heidenart“ (ἐθνικῶς). Sein Ver-

[1] K. Six, Das Aposteldekret 1911. R. Steinmetz, Bibl. Zeit- u. Streitfragen VII, 5 (1911). H. Grosch, Der Gal. 2, 11 - 14 berichtete Vorgang in Antiochia 1916. W. Lütgert, Gesetz u. Geist 1919. K. Böckenhoff, Das apostol. Speisegesetz in den ersten 5 Jhh. 1903.

[2] Wie schon Augustinus (vgl. Hieron. ep. 116, 11) so setzen auch in der Gegenwart einige Gelehrte (Th. Zahn, V. Weber, J. Belser) den Streit zwischen Petrus und Paulus in Antiochien und die Abfassung des Galaterbriefes vor das Apostelkonzil. Doch schwerlich mit Recht.

halten beruhte allerdings mehr auf liebevoller Rücksichtnahme, als auf klarer Einsicht in das prinzipielle Verhältnis. Denn als Brüder aus Judäa daran Anstoß nahmen, hob er den Verkehr mit jenen wieder auf, und seinem Beispiele folgten Barnabas und andere Judenchristen. Aber gerade dieser Schritt, der eine Hintansetzung der Heidenchristen, einen moralischen Zwang zur Beobachtung der jüdischen Lebensweise und eine schwere Gefährdung der ganzen Missionstätigkeit Pauli bedeutete, führte zu einer endgültigen Lösung der Frage. Paulus „widerstand Petrus ins Angesicht" (Gal. 2, 11). Sein Auftreten hatte Erfolg. Wenn auch Paulus in der Folge noch manchmal, so namentlich in Galatien und Korinth, gegen judaistische Wühlereien anzukämpfen hatte, die Selbständigkeit der Kirche Christi und ihre Unabhängigkeit von der Synagoge unterlag doch keiner ernstlichen Erschütterung mehr. Die Zerstörung Jerusalems durch Titus im J. 70 drückte ihr gleichsam das Siegel auf: „Die christlichen Zukunftsideale wurden jetzt vollends universell, seitdem es kein irdisches Jerusalem mehr gab" (Mommsen). Das Judenchristentum trat an Bedeutung sehr zurück; ein erheblicher Teil wurde in seiner Abgeschlossenheit sogar häretisch (§ 28).

3. Nach dem erwähnten Zwischenfall in Antiochien unternahm Paulus in den J. 50 (49) —52 seine zweite, besonders großzügige Missionsreise. Er war begleitet von Silas (Silvanus), später auch von Timotheus und Lukas, während Barnabas wegen seines Neffen Johannes Markus sich von ihm trennte und mit diesem nach Cypern ging. Der Apostel besuchte zunächst die Gemeinden in Lykaonien und Pisidien. Hernach zog er durch Phrygien, Galatien und Mysien. Von Troas aus wandte er sich nach Mazedonien und Griechenland und wirkte zu Philippi, Thessalonich, Beröa und in Athen, wo er durch seine Rede vor dem Areopag den Areopagiten Dionysius und einige andere Personen gewann. Zuletzt lehrte er mit großem Erfolg anderthalb Jahre in der reichen und üppigen Handelsstadt Korinth, unterstützt von dem aus Rom vertriebenen judenchristlichen Ehepaar Aquila und Priscilla. Etwas später war auch der beredte alexandrinische Judenchrist Apollos (Apollonius) in Korinth tätig. Gallio, der Statthalter von Achaja, Bruder des Philosophen Seneka, dessen Amtstätigkeit zu Korinth durch eine neuentdeckte delphische Inschrift auf 51/52 festgelegt wird, wies die erbitterten Klagen der Juden gegen Paulus zurück. Den Rückweg nach Antiochien nahm dieser über Ephesus und Jerusalem (AG. 15, 35—18, 22).

Eine dritte Reise, etwa in den J. 53—58, schloß sich bald an die zweite an. Nach einem Besuch der Gemeinden in Galatien und Phrygien nahm der Apostel einen 2½jährigen Aufenthalt in Ephesus. Der Aufstand, den der Silberschmied

Demetrius erregte, weil die Verbreitung des Christentums den Verkauf der Dianatempelchen beeinträchtigte, nötigte ihn schließlich zur Abreise. Er begab sich nach Troas, Mazedonien und Griechenland (Korinth), wahrscheinlich auch nach Illyrien (Röm. 15, 19). Zugleich war er durch Abfassung einer Reihe von Briefen, vor allem an die Korinther, Römer und Galater, für die Sache des Evangeliums tätig (AG. 18, 23–21, 15).

4. Als Paulus im J. 58 nach Jerusalem zurückkehrte, um Liebesgaben der Gemeinden zu überbringen, wurde seiner freien Wirksamkeit bald für längere Zeit ein Ende gemacht. Der Haß der Juden kehrte sich in solchem Grade gegen den „Abtrünnigen", daß der Tribun Lysias einschreiten und ihn zu seiner Sicherheit zum Prokurator Felix nach Cäsarea schicken mußte, der ihn zwei Jahre in Gewahrsam hielt (58–60). Infolge der Appellation an den Kaiser, die Paulus als römischem Bürger zustand, wurde er durch des Felix Nachfolger Festus zu weiterer Untersuchung nach Rom geschickt (60). Nach gefahrvoller Seefahrt (Schiffbruch bei Malta) langte er dort im Frühjahr 61 an. Die Haft machte den Verkehr mit der Außenwelt nicht unmöglich; in einer Mietswohnung konnte Paulus zwei ganze Jahre allen, die zu ihm kamen, „freimütig, ohne Hinderung" das Reich Gottes predigen (AG. 21–28). Mit Erwähnung dieser zweijährigen römischen Gefangenschaft schließt die AG. 28, 30 f. Vielfach wurde und wird angenommen, daß der Apostel fortan in Haft blieb und zu Beginn der Neronischen Verfolgung im J. 64 des Martertodes starb. Viel wahrscheinlicher aber ist, daß sein Prozeß schon vorher mit Freisprechung endete, und daß er jetzt die schon früher (Röm. 15, 24. 28) geplante Missionsreise nach Spanien ausführte.[1] Der Kanon Muratoris (§ 38) spricht bestimmt von einer profectio Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis und in gleichem Sinne sind die Worte des Bischofs Klemens von Rom (§ 37) in seinem Briefe an die Korinther (5, 7) von c. 96, der Apostel sei ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως gekommen, zu verstehen. Dazu kommt, daß die Pastoralbriefe Pauli (I/II Tim. u. Tit.) die Annahme einer zweiten, weit härteren Gefangenschaft in Rom verlangen. Sie endigte mit der Hinrichtung des Weltapostels durch das Schwert, wahrscheinlich im J. 67 (29. Juni?). Sein Grab befindet sich in der herrlichen Basilika San Paolo außerhalb Roms an der Straße gegen Ostia hin (das Zeugnis des römischen Presbyters Gaius s. § 10, 2 f), die Richtstätte wird unweit davon bei dem Landgut „Zu den drei Quellen" (heute Trappistenabtei) gezeigt.

[1] R. Steinmetz, Die 2. röm. Gefangensch. des Ap. P. 1897. J. Frey, Die letzten Lebensjahre des Paulus 1910. E. Dubowy, Klemens v. Rom u. die Reise Pauli nach Spanien 1914. F. Savio, Civiltà catt. 1914 I, 424 ff. 560 ff. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom ²1925.

Die Chronologie des Lebens Pauli ist in den Hauptpunkten strittig. Den wichtigsten Ausgangspunkt bildet die Sendung nach Rom bzw. die Ernennung des Festus zum Prokurator von Palästina als Nachfolger des Felix (AG. 24, 27). Sie wird von den meisten Neueren, wohl mit Recht, auf das J. 60 angesetzt. Manche aber, so vor allem Harnack und Ed. Schwartz, nehmen dafür das J. 56 (55) und für die Gefangennehmung 54 (53) an. Demgemäß würden die anderen Begebenheiten im Leben des Apostels meist 4—5 Jahre früher fallen. Die Gallio erwähnende Inschrift (s. darüber neuestens W. Larfeld, NkZ 34, 1923, 638/47) spricht aber jedenfalls zugunsten der oben angenommenen Daten. Die Bekehrung Pauli verlegt Harnack (Sb. Berlin 1912 673/82) auf Herbst 31 oder 30. Vgl. G. Hoennicke, Chronologie des Lebens d. Apostels P. 1903; F. Strober, Chronologie d. Lebens und d. Briefe Pauli 1904 (dazu J. Aberle, Bibl. Z. 1905, 371/400); F. X. Kugler, Von Moses bis Paulus 1922, 423 ff.; O. Gerhardt, NkZ 33, 1922, 89/114.

§ 10.

Der Apostel Petrus.[1]

1. Spärlicher als über Paulus fließen die Nachrichten über den Apostel, den der Herr zum Haupte der Seinigen erwählte, den feurig-tatkräftigen Simon Petrus (Mt. 16, 17 - 19; Joh. 21, 15 ff.). Die AG. (1—11) berichtet nur über seine Tätigkeit in Jerusalem und Palästina in den ersten Jahren nach der Himmelfahrt des Herrn: die Predigt am Pfingstfest, Heilung des Lahmgeborenen an der Tempelpforte, zweimalige Einkerkerung, Wirken in Samaria und Judäa. Ihr Verfasser läßt uns aber schon über den Ort im ungewissen, an den er sich nach seiner Einkerkerung und wunderbaren Befreiung um 42 begab (12, 17: ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον). Da Petrus in der Tradition (Origenes, Eusebius) als Gründer des antiochenischen Episkopats gilt, so läßt sich vermuten, daß er sich zunächst nach Syrien wandte, wo er übrigens wohl schon früher (um 35) gewirkt hatte. Möglicherweise kam er auch schon damals, wenn nicht erst zu Beginn der Regierung Neros (54), nach Rom. Das sog. Apostelkonzil zeigt ihn um 50 wieder in Jerusalem, der Streit mit Paulus bald darauf in Antiochien. Aus der Erwähnung einer Partei des Kephas in Korinth (I Kor. 1, 12) läßt sich mit Grund ein zeitweiliger Aufenthalt des Petrus in dieser Stadt folgern. Joh. 21, 18 f. enthält einen Hinweis auf sein Martyrium. Der Ort seines Todes und Grabes war sicher Rom, nach dem bestimmten Zeugnis des römischen Presbyters Gaius (s. u.) näherhin der

[1] Mg. von C. Fouard (kath.), Paris [8]1905, deutsch von E. v. Öttingen-Spielberg 1910; L. C. Fillion (kath.), Par. [2]1906; F. Sieffert, RE XV, 156/212; O. Procksch 1917 (Bibl. Zeit- und Streitfr. XI, 4); F. X. Steinmetzer (k.) 1917 (Bibl. Zeitfr. VI, 3); W. Brandt 1925. W. Elert, Die Religiosität d. Petrus 1911. A. Harnack u. F. Kattenbusch in Festgabe K. Müller 1922, 1 ff. 322 ff. L. Vouaux, Les Actes de Pierre, Paris 1922 (vgl. C. Schmidt, ZKG 43, 1924, 321/48). G. Stuhlfauth, Die apokryphen Petrusgeschichten in d. altchristl. Kunst 1925.

Fuß des Vatikanischen Hügels, wo unter Konstantin d. Gr. eine ihm geweihte Kirche erstand und heute noch der Petersdom mit der Ruhestätte (Confessio) des Fürstapostels sich befindet. Nach Origenes (bei Eus. III, 1) und den apokryphen Petrusakten (2. oder 3. Jh.?) wurde er, und zwar auf seine Bitte kopfunter, gekreuzigt. Das Todesjahr fällt zwischen 64 und 67.

2. Die Dauer des Aufenthaltes Petri in Rom setzt die Überlieferung seit dem 4. Jahrh. (Papstkatalog von 354, Hieronymus) auf 25 Jahre, nämlich von 42 bis 67 an, jedoch ohne an ein ununterbrochenes Verweilen daselbst zu denken. Als sicher darf jedenfalls gelten, daß Petrus einige Zeit mit apostolischer Autorität in der Reichshauptstadt wirkte und dort in der Neronischen Verfolgung den Tod fand.[1] Die aus einseitig konfessionellen bzw. tendenzkritischen Vorurteilen hervorgehende Bestreitung dieser Annahme ist in der jüngsten Zeit fast ganz verstummt. Für ihre Glaubwürdigkeit spricht vor allem der Schluß des ersten Petrusbriefes (5, 13), denn, wenn nicht alles trügt, ist unter „Babylon", dem Standort des Verfassers, mit den alten Auslegern die lasterhafte Welthauptstadt zu verstehen. Ferner die einstimmige Tradition des ganzen christlichen Altertums, sowohl des Abendlandes als des Morgenlandes, darunter eine Reihe von unanfechtbaren Zeugnissen der ersten zwei Jahrhunderte. Es sind folgende:

a) Klemens von Rom (vgl. § 37, 3) Ep. ad Cor. 5—6 erwähnt um 96 Petrus und Paulus zusammen als Opfer des Neides und der Eifersucht; da er sie aufs engste mit der römischen Christenverfolgung unter Nero in Verbindung bringt, von der er unmittelbar darauf handelt, so starben beide Apostel nach seinem Wissen in Rom.

b) Ebenso setzt Ignatius von Antiochien (§ 37, 4) um 110 die Anwesenheit beider Apostel in Rom voraus, wenn er in seinem Briefe an die Römer (4, 3) schreibt: οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν. Da die Überlieferung nichts von schriftlichen Beziehungen Petri zu den Römern weiß, muß er nach diesen Worten mündlich mit ihnen verkehrt haben.

c) Klemens von Alexandrien berichtet (bei Euseb. II, 15; VI, 14) über die Entstehung des zweiten Evangeliums, Markus, der Dolmetscher des Petrus, habe dessen Lehrvorträge auf Bitten der römischen Zuhörer niedergeschrieben. Dieses Zeugnis vom Anfange des 3. Jahrh. trifft mit der Erzählung des Johannesschülers Papias (§ 37, 6) bei Eusebius (III, 39) so sehr zusammen (nur daß hier Rom nicht ausdrücklich genannt ist), daß es auf Überlieferung der ältesten Zeit beruhen muß.

---

[1] M. Lecler, De Romano S. Petri episcopatu, Diss. Lovanii 1888. J. B. Lightfoot, St. Clement of Rome I (Lond. 1890) 201/345; II (1890) 481/502. Joh. Schmid, P. in Rom 1892. W. Esser, Des hl. P. Aufenthalt, Episkopat u. Tod zu Rom ²1897. C. A. Kneller, P. Bischof v. Rom, ZkTh 26, 1902, 33 ff. 225 ff. 351 ff. (gegen Erbes). H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom ²1925. J. Flamion, RHE 1913, 249 ff. 473 ff. (gegen Guignebert). E. Bömінghaus, StZ 95, 1918, 251/67 (gegen A. Bauer). E. Vacandard, Études de critique et d'hist. relig. IV, Paris 1923. Neueste Bestreitung der Petrusüberlieferung bei E. Tr. Merrill, Essays in early Christian History, Lond. 1924, 267/333.

d) B. Dionysius von Korinth schreibt um 170 an die Römer, Petrus und Paulus hätten um dieselbe Zeit (κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν) zu Rom den Zeugentod erlitten (Eus. II, 25).

e) Irenäus von Lyon spricht um 180 von der Gründung der römischen Kirche durch die glorreichen Apostel Petrus und Paulus (Adv. haer. III, 3, 2. 3).

f) Der römische Presbyter Gaius erklärt um 200 aufs bestimmteste, daß man jetzt noch die τρόπαια = Siegeszeichen, d. i. Grabstätten der beiden Apostel in Rom zeigen könne, jene des Petrus auf dem Vatikan, die von Paulus an der Straße nach Ostia (Eus. II, 25). Vgl. A. Zisterer, ThQ 1892, 121/32; K. Erbes, TU 19, 1 (1899) u. ZKG 43, 1924, 38/92; H. Lietzmann (s. o.) 155 ff.

g) Ungefähr gleichzeitig bezeugt auch Tertullian wiederholt die Wirksamkeit und den Tod des Apostels Petrus in Rom (De praescriptione 32. 36; Scorpiace 15).

3. Zu den literarischen Zeugnissen gesellen sich noch archäologische. Fundamentierungsarbeiten der heutigen Peterskirche im J. 1626 ergaben, daß unmittelbar neben dem Petrusgrab alte heidnische, noch im 3. Jahrh. benützte Grabanlagen sich befanden, ein sicheres Zeichen seiner Echtheit, denn seitdem die Christen eigene Cömeterien in Rom besaßen (Ende des 1. Jahrh.), hätte man die Ruhestätte Petri ohne zuverlässige Überlieferung keinesfalls mehr an jenem Orte gesucht, wo sie auch Gaius bezeugt (ähnliches gilt von dem Paulusgrab an der Straße gegen Ostia). Neuerdings wurde die Aufmerksamkeit namentlich auf die Kirche San Sebastiano ad Catacumbas an der Via Appia außerhalb Roms gelenkt, die im Altertum Basilica oder Memoria Apostolorum hieß. Hier wird von der Depositio martyrum im Chronographen des Philokalus von 354 (§ 78, 3), zusammengenommen mit dem Martyrologium Hieronymianum (§ 70, 1) für den 29. Juni seit 258 (Tusco et Basso cons.) eine lokale Gedächtnisfeier der hl. Petrus und Paulus bezeugt; eine Inschrift des Papstes Damasus redet von einem habitare der beiden Apostel daselbst (wohl im Sinne der letzten Ruhestätte, nicht eines bloßen Absteigequartiers). Ausgrabungen seit 1915, die noch nicht abgeschlossen sind, bestätigten diese Angaben. Man fand eine Triclia (Versammlungsraum) mit zahlreichen Inschriften (graffiti), Anrufungen Petri und Pauli solcher enthaltend, die ihnen zu Ehren ein Gedächtnismahl (refrigerium) abgehalten hätten. Man erklärt dies wohl am besten durch die Annahme, daß die Gebeine der Apostel in der Valerianischen Verfolgung (258) der größeren Sicherheit wegen in jener Katakombe geborgen und erst nach dem Siege der Kirche unter Konstantin nach den ursprünglichen Begräbnisplätzen, wo nun große Basiliken erstanden, zurückgebracht wurden. Weniger sicher sind alte Nachrichten von einem Orte ‚ad nymphas, ubi Petrus apostolus baptizaverat' und von der ‚sedes S. Petri', die auf die Priscillakatakombe an der Via Salaria nova — vielleicht das älteste christliche Cömeterium — bezogen werden (O. Marucchi). Vgl. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom ²1925; ZntW 1922, 150/57; HarvThR 16, 1923, 147/62. P. Styger, ZkTh 1921, 549/72. Erbes, s. o. J. P. Kirsch, RQ 30, 1916/22, 5/28; Jb. für Liturgiewiss. 3, 1923, 33/50. L. Duchesne, Atti della Pontificia Accademia Rom. di Archeologia, Memoria I, 1 (Miscellanea G. B. de Rossi), Roma 1923.

§ 11.

Johannes[1] und die übrigen Apostel.

1. Johannes, Sohn des Zebedäus und Bruder des älteren Jakobus, der jüngste der Apostel und Lieblingsjünger des Herrn,

[1] Mg. von C. Fouard 1904; F. C. Fillion 1907; L. Pirot 1923 (sämtl. Paris). R. Knopf, Das nachapost. Zeitalter (61—138) 1905. Einl. der Kom-

begegnet uns wiederholt in hervorragender Stellung an der Seite des Petrus: bei der Heilung des Lahmgeborenen, vor dem Hohen Rat und bei der Sendung nach Samaria. Bei den Verhandlungen des Apostelkonzils (um 49) ist er in Jerusalem und zählt mit Petrus und Jakobus d. Jüng. zu den „Säulen" der Urkirche (Gal. 2, 9). Er blieb wohl in der hl. Stadt bis zum Tode der Mutter Jesu, die ihm vom Kreuze herab anvertraut worden war.[2] Ein angebliches Papiaszeugnis bei dem Kirchenhistoriker Philippus Sidetes (5. Jahrh.), wonach Johannes „der Theologe" wie sein Bruder Jakobus von den Juden (in Jerusalem) getötet worden sei, ist trotz Ed. Schwartz, W. Bousset u. a. modernen Kritikern nicht glaubwürdig; es wird eine Verwechslung mit Johannes dem Täufer vorliegen. Eine ausgezeichnete Überlieferung schon des 2. Jahrhunderts besagt, daß der Apostel Johannes später (etwa seit 60) als „Hoherpriester" in Ephesus wirkte, Bischöfe in Kleinasien bestellend und Gemeinden einrichtend, daß er ein hohes Alter erreicht habe und zu Anfang der Regierung Trajans, also um 100, eines natürlichen Todes gestorben sei. So der Kleinasiate Irenäus von Lyon, Schüler Polykarps von Smyrna, der wieder ein Schüler des Johannes selbst war (Adv. haer. II, 22, 5; III, 1, 1; 3, 4), B. Polykrates von Ephesus (bei Eus. III, 31, 3) und Klemens von Alexandrien (Quis dives salvetur 42). Eine verbreitete moderne Ansicht will freilich die Angaben der Alten über Johannes in Ephesus auf einen von dem Apostel verschiedenen Herrnjünger und „Presbyter" Johannes beziehen. Sie beruft sich auf eine etwas dunkle Stelle des Apostelschülers Papias (bei Eus. III, 39), aus der Eusebius herausliest, daß zwei Johannes, der Apostel und der „Presbyter", in Ephesus gelebt hätten; er ist sogar geneigt, dem letzteren die Apokalypse zuzuschreiben (neuere

---

mentare über das Johannesevang. von Th. Zahn [3.4]1912 u. M. J. Lagrange, Paris 1925. Th. Zahn, Forsch. VI 1900. F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, hellenist. Studien zum Weltbild d. Apokalypse 1914. F. X. Monse, Joh. u. Paulus 1915. L. Venard, DictThC VIII, 537/93. — Joh. in Ephesus: F. Spitta, ZntW 1910, 39 ff.; V. Weber, Kath. 1913 II, 434 ff.; E. Riggenbach, NkZ 1921, 692 ff. (sämtl. gegen E. Schwartz, Abh. Göttingen 1904, 1/53 u. ZntW 1910, 89 ff.). J. Chapman, John the Presbyter and the fourth Gospel, Oxf. 1911. K. Erbes, ZKG 33, 1912, 159/239; 36, 1916, 283/318. W. Larfeld, Die beiden Joh. in Ephesus 1914 (dazu Belser, ThQ 1915, 161 ff.); Byzant.-neugriech. Jbb. 3, 1922, 282/85.

[2] Das Mariengrab ist in Jerusalem auf dem Sionsberge beim Cönaculum (Dormitio B. Mariae) zu suchen, wo jetzt Kirche und Kloster der deutschen Benediktiner stehen, nicht bei Ephesus (Panagia Kapuli), wohin es einige (Th. Wegener, J. Nießen u. a.), gestützt auf die Visionen der Nonne Anna Katharina Emmerich († 1824), verlegen wollen. Vgl. J. Nirschl, Das Grab d. hl. Jungfrau M. 1896; Neue Untersuch. usw. 1900. Th. Zahn, NkZ 1899, 377 ff. C. Mommert, Die Dormitio 1900. W. Hümpfner, Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in s. Emmerich-Aufzeichnungen 1923.

Kritiker auch das Evangelium und die Briefe). Es bleibt jedoch sehr fraglich, ob der Kirchenhistoriker mit seiner Deutung recht hat. Aber selbst wenn der Johannespresbyter wirklich existierte und nicht bloß eine Nebelfigur und ein literarischer Doppelgänger des Zebedaiden und Apostels ist, die ephesinische Tradition über diesen läßt sich nicht entwurzeln, sie ist zu klar und bestimmt. Hinzuzufügen ist noch, daß Johannes nach Offb. 1, 9 „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen" auf die Insel Patmos verbannt wurde, wo er die wunderbaren Gesichte dieses Buches schaute; es geschah offenbar unter Domitian. Ein vorausgehendes Martyrium in siedendem Öl zu Rom (Tert. De praescript. 36) ist allem nach legendär.

Johannes verbindet nicht nur durch seine lange Lebensdauer die apostolische Zeit mit der nachapostolischen Periode, aus der uns wenig schriftliche Denkmäler erhalten sind, er spiegelt in seinen Schriften auch deutlich die veränderte Lage der Christenheit nach der Katastrophe des J. 70 wider. Das vierte, sog. „pneumatische" Evangelium (Klemens von Alex.) ist für die Heidenchristen bestimmt; es will bei ihnen den Glauben an die Messianität und Gottheit Jesu bestärken, und bekämpft auch bereits die doketisch-gnostische Leugnung der wahren Menschennatur des Erlösers und seiner Einheit mit dem geschichtlichen Jesus durch Cerinth und andere Irrlehrer (Iren., Adv. haer. III, 11, 1; vergl. § 28, 2). Indem es an den in der hellenistischen Welt so stark verbreiteten Logosgedanken anknüpft, ihn mit neuem, unendlich tieferem Inhalt erfüllend, gab es dem Christentum erst recht die Fähigkeit, Weltreligion zu werden, „infolge der nunmehr geschaffenen Möglichkeit, die höchsten Gedanken der griechischen Philosophie und die besten Elemente der hellenistischen Religiosität in seinen Dienst zu nehmen, ohne den Verlust seiner religiösen Eigenart" (A. Ehrhard).

2. Die Schicksale der noch übrigen Apostel, die wohl alle vor 70 starben, sind uns fast gänzlich unbekannt. Wie Origenes, bzw. mit Berufung auf ihn Eusebius (III, 1) berichtet, wirkte Thomas in Parthien (vgl. § 12, 11), Andreas in Scythien. Bartholomäus kam bis nach Indien (Eus. V, 10), womit wohl das südliche Arabien gemeint ist. Matthäus predigte zuerst den Juden, hernach andern Völkern (Eus. III, 24). Über die Missionstätigkeit der weiteren Apostel, Philippus, Simon Zelotes, Judas Thaddäus oder Lebbäus und Matthias, schweigt Eusebius. Das von B. Polykrates von Ephesus bezeugte Grab eines „Apostels" Philippus zu Hierapolis in Phrygien wird mit Eusebius (III, 31), auf den „Evangelisten" Philippus (vgl. AG. 21, 8–9), einen der Siebenmänner, zu beziehen sein. Vgl. Zahn, Forsch. VI, 158 ff. P. Corssen, ZntW 1901, 289/99.

Der Evangelist Markus, der „Dolmetscher des Petrus" (Papias bei Eus. III, 39, 15), gilt als Gründer der Kirche von Alexandrien (Eus. II, 16). Auch die Kirchen von Venedig und Aquileja führen, aber kaum mit Recht, ihren Ursprung auf ihn zurück. Lukas, gebildeter Heidenchrist und Arzt von Beruf, erscheint nach der AG. und den Paulusbriefen längere Zeit als Begleiter und Mitarbeiter des Weltapostels. Später soll er in Achaja gewirkt und

den Martertod erlitten haben. Vgl. H. A. Kellner, ThQ 1905, 596 ff. (Sterbeort: Theben). A. Harnack, Lukas d. Arzt 1906. Weitere Lit. s. § 9 (Pölzl u. a.).

3. Die Lücken der Überlieferung über das spätere Leben der Apostel suchte die fromme Phantasie seit dem 2. Jahrh. durch allerlei Erfindungen in sog. apokryphen Apostelgeschichten auszufüllen (Acta Petri, Pauli, Pauli et Theclae, Andreae, Joannis, Thomae, Philippi, Matthaei etc.). Sie gehören zur Volksliteratur erbaulich-unterhaltlicher Tendenz und enthalten sehr wenig historisches Element, bzw. ist dieses von absonderlichen moralisierenden Wundererzählungen nach Art der hellenistischen Aretalogie ganz überwuchert. Einige von ihnen (Johannes-, Thomas- und Andreasakten) stammen auch aus häretischen (gnostischen) Kreisen oder sind wenigstens häretisch überarbeitet. Seit dem 5. Jahrh. wird ein gewisser Leucius als Verfasser einer Sammlung von Apostellegenden bezeichnet. — Acta apostolorum apocrypha edd. R. A. Lipsius et M. Bonnet, 2 vol. 1891/1903. E. Hennecke, Neutest. Apokryphen ²1924, 163 ff. M. Rhodes James, The Apocryphal New Testament new translated, Oxf. 1924. R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgesch. u. -Legenden, 2 Bde mit Erg.-Heft 1883/90. Th. Schermann, Propheten- u. Apostellegenden, TU 31, 3 (1907). F. Haase, Apostel u. Evangelisten in den oriental. Überlieferungen 1922. F. Piontek, Die kath. Kirche und die häret. Apostelgeschichten, Kirchengesch. Abh. hg. von M. Sdralek VI (1908) 1/71. E. v. der Goltz, Apostellegenden als Geschichtsquellen, Harnack-Ehrung 1921, 143/58. L. Hertling, Literarisches zu den apokryphen Apostelakten, ZkTh 49, 1925, 219/43.

§ 12.

Die Ausbreitung des Christentums.[1]

Der weite Umfang der Missionsreisen des hl. Paulus und der übrigen Apostel berechtigt zu der Annahme, daß das Evangelium noch in der apostolischen Zeit in den meisten Provinzen des römischen Reiches feste Wurzeln faßte (vgl. Röm. 1, 8; Kol. 1, 6. 23). In die anderen Provinzen und in weitere, nicht zum Imperium Romanum gehörende Länder gelangte es in der Folge. In den größeren Städten bildeten sich alsbald beträchtliche Gemeinden. Geraume Zeit blieb das Christentum im wesentlichen Stadtreligion und gelangte erst nach und nach auf das platte Land (vgl. § 20, 1). Die erste Anknüpfung boten die weitverbreitete jüdische Diaspora und die „gottesfürchtigen" Heiden. Vor allem faßte die neue Religion in den unteren und mittleren sozialen Schichten (Handwerker, Kaufleute, Sklaven) und in der Frauenwelt Fuß. Doch fehlen von Anfang an, wie die AG. und die Paulusbriefe zeigen, auch Reiche und

---

[1] A. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christent. in den ersten 3 Jhh., 2 Bde ⁴1924 (mit Karten). J. Schmidlin, Kath. Missionsgesch. 1925. H. Leclercq, DictAC V, 978/1014. M. Meinertz, Jesus u. d. Heidenmission ²1925. A. Deißmann, Das Urchristentum u. die unteren Schichten ²1908. A. Ruegg, Die Mission in der alten K., ihre Wege und Erfolge 1912 (Basler Missionsstud. 40). A. Bigelmair, Der Missionsgedanke bei d. vorkonstantin. Vätern, ZMW 1914, 264/77. W. M. Ramsay, The Church in the Roman Empire before 170, Lond. ¹⁰1913. G. Walter, Die Heidenmission nach d. Lehre d. hl. Augustinus 1921.

Vornehme in den Reihen der Gläubigen nicht; seit dem Ende des 2. Jahrh. nimmt die Zahl der wohlhabenden und gebildeten Christen, sogar aus dem römischen Hochadel, der christlichen Soldaten und Beamten immer mehr zu. Um 250 war die Stellung des Christentums bereits so gefestigt, daß auch die jetzt einsetzenden schwersten Verfolgungen seinen endgültigen Sieg nicht mehr verhindern konnten. Am Anfang des 4. Jahrh. betrug die Zahl seiner Bekenner etwa 3—4 Millionen; besonders stark waren Kleinasien, Mazedonien, Syrien, Armenien, Ägypten, einzelne Teile von Unter- und Mittelitalien, Nordwestafrika, Spanien und Südgallien von Christen durchsetzt. Schon Klemens von Alexandrien und Origenes, noch mehr die Kirchenväter des 4. u. 5. Jahrh. sahen in der staunenswert raschen und weiten Verbreitung der christlichen Religion trotz aller Hemmnisse (§ 14) mit Recht einen schlagenden Beweis für ihren göttlichen Ursprung.

1. Für das Wachstum der christlichen Gemeinde in **Rom** zeugt vor allem Tacitus (Annal. XV, 44), der schon unter Nero eine multitudo ingens von Christen als Martyrer sterben läßt (vgl. § 15, 1). Papst Kornelius († 253) spricht von einer unermeßlichen Zahl römischer Christen, die von 46 Priestern, 7 Diakonen und ungefähr 100 niederen Klerikern geleitet werden und 1500 unterstützungsbedürftige Witwen und Waisen unter sich haben (Eus. VI, 43, 11). Ein Beweis für die Verbreitung des Christentums im übrigen **Italien** sind die 60 Bischöfe, welche derselbe Kornelius beim Ausbruch des Novatianischen Schismas (§ 35, 1) zu einer Synode in Rom versammeln konnte (Eus. VI, 43, 2). Die älteste bischöfliche Kirche Oberitaliens ist Ravenna (zw. 120 u. 170), dann folgen Mailand (um 200), Verona und Aquileja (240/60); vorkonstantinisch sind wohl auch Brescia, Bergamo und Bologna; in Mittelitalien kommen dafür namentlich Ostia und Portus, in Unteritalien Puteoli und Neapel in Betracht. F. Lanzoni, Le origini delle diocesi antiche d'Italia, Roma 1923 (Studi e Testi 35).

2. Die älteste Missionsgeschichte **Galliens** ist stark von Legenden umsponnen (die bethanischen Geschwister Lazarus, Maria Magdalena und Martha angeblich in der Provence, Lazarus 1. Bischof von Marseille, Dionysius Areopagita 1. Bischof von Paris, Gründung weiterer Gemeinden durch direkte Apostelschüler, Aussendung von sieben Missionären für Gallien durch P. Fabian nach Gregor v. Tours, Hist. Franc. I, 28). Vielleicht predigte dort schon der Paulusschüler Crescens (II Tim. 4,10 Γαλατία = Galatien oder Gallien?). Auf sicheren Boden gelangen wir im 2. Jahrh. Lyon und Vienne weisen unter K. Markus Aurelius blühende, meist aus Griechen bestehende Gemeinden auf, die in der Verfolgung schwer litten (§ 15, 4); der Bischof der ersteren, Irenäus, predigte auch den Kelten (Adv. haer. praef.). In Marseille ist im 2. Jahrh. gleichfalls ein Bischofssitz anzunehmen; etwa ein weiteres Dutzend entstand im 3. Jahrh. in Toulouse, Reims, Arles, Orange, Autun usw., vgl. das ausgezeichnete Werk von L. Duchesne, Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule, 3 vol. Paris 1894/1915, I—II² 1907/10 (hier I², 231 ff. über die Unhaltbarkeit der provençalischen Legenden betreffend Lazarus, Martha, Magdalena usw., die erst im 11./12. Jahrh. auftauchen, u. dazu noch A. Houtin, La controverse de l'apostolicité des Églises de France, Paris ²1903; E. Vacandard, RQH 100 1924, 257/305). – L. Launay, Hist. de l'Église gauloise (—511), 2 vol. P. 1906. H. Leclercq, DictAC V, 2116/575 (France); VI, 310/473 (Église Gallicane).

3. In **Spanien** wurde das Christentum wahrscheinlich schon durch den Apostel Paulus (vgl. § 9, 4) verkündet, jedenfalls nicht durch Jakobus d. Ä.,

wie eine mittelalterliche Legende will. Irenäus (Adv. haer. I, 10, 2) und Tertullian (Adv. Iud. 7) sprechen zuerst bestimmt von Kirchen daselbst. Nähere Nachrichten erhalten wir um die Mitte des 3. Jahrh., wo Cyprian (Ep. 67) an die Kirchen von Leon-Astorga und Merida schreibt, und die von Saragossa (Caesaraugusta) erwähnt. Auf der Synode von Elvira (Illiberis-Granada) um 306 waren 19 Bischöfe und 24 Presbyter anwesend (ohne Zweifel sind das nicht alle in Spanien); ihre 81, zum Teil sehr strengen Kanones regeln das Buß- und Ehewesen, den Zölibat der Kleriker usw. und wehren dem Eindringen heidnischer Laster und Gewohnheiten bei den Christen. P. Gams, KG. von Spanien I (1862). H. Leclercq, L'Espagne chrét., Paris 1906; DictAC V, 407/523. A. Eitel, Festgabe Finke 1925, 1/23. Zur Synode von Elvira: L. Duchesne, Mélanges Renier, Par. 1887, 159/74; Bareille, DictThC III, 2378/97; H. Koch, ZntW 1916, 61/67; D. Stiefenhofer, ZThS 1924, 232/50.

4. Daß das Evangelium in dieser Periode auch in **Germanien,** und zwar zunächst auf dem linken Rheinufer, Bekenner fand, zeigt das Wort des hl. Irenäus von Lyon (Adv. haer. I, 10, 2) von Kirchen in Germaniis (sc prima s. superior et secunda s. inferior) und das Erscheinen der Bischöfe Maternus von Köln und Agroetius von Trier auf der Synode von Arles 314. In Metz, Mainz und Straßburg gab es jedenfalls im 4. Jh., wenn nicht schon früher, Christen, wie neuerliche Funde von Denkmälern und Inschriften zeigen. Vgl. W. Neuß, Die Anfänge des Christent. im Rheinlande 1923; H. Leclercq, DictAC VI, 1187/1222. Für das Eindringen des Christentums in die **Donauländer** bzw. die Provinzen Raetia, Noricum und Pannonia zeugen mehrere Martyrien der Diokletianischen Verfolgung: das der hl. Afra zu Augsburg (MGSS rer. Merov. VII, 192/204; Conversio und Passio unzuverlässig, vgl. A. Bigelmair, Die Afralegende, Archiv des Hochstifts Augsburg I, 1910, 139/221; HpBl 1914 II, 624/31; O. Riedner, Der geschichtl. Wert d. Afralegende 1913), der Bischöfe Viktorinus von Pettau (Poetovio) in Steiermark (§ 40, 4) und Quirinus von Sissek (Siscia) in Kroatien im J. 308 oder 309. Auch Lorsch (Lauriacum) mag vorkonstantinisches Bistum sein (Martyrium des hl. Florian). Die Passio quattuor coronatorum (ASS Nov. III, 748/84), christlicher Steinmetzen in Pannonien, die unter Diokletian gemartert worden sein sollen, wird neuerdings für unhistorisch erklärt und auf Verwechslung mit römischen Soldatenmartyrien zurückgeführt (J. P. Kirsch, HJG 38, 1917, 72/97; H. Delehaye, Les passions des martyrs, Brux. 1921, 328 ff.) — Auch für Mösien und Dacien an der unteren Donau sind eine Anzahl christlicher Gemeinden um 300 bezeugt; nach Dalmatien schickte Paulus seinen Schüler Titus II Tim. 4, 10). Das Bistum Salona gehört dem 3. Jahrh. an, das Christentum daselbst ist nach neueren Funden älter. Vgl. J. Zeiller, Les origines chrét. de la province Romaine de Dalmatie, Paris 1906; Les orgines chrét. dans les provinces Danubiennes de l'empire Romain, Par. 1918. H. Leclercq, Dalmatie, DictAC IV, 21/111.

5. In **Britannien** erwähnt bereits Tertullian (Adv. Iud. 7) inaccessa Romanis loca, Christo vero subdita; man vermutet neuerdings, daß das Christentum dorthin auf dem Seewege direkt vom Osten (Kleinasien) gelangte (K. Holl, Abh. Berlin 1923 Nr. 5, 33 f.). Auf der Synode von Arles 314 erschienen Bischöfe von York (Eboracum), London und Lincoln. Der Liber pontificalis (§ 78, 3) und Beda Venerabilis (H. E. I, 4) lassen sogar einen britischen König Lucius von Papst Eleutherus (174—189) Glaubensboten erbitten und mit einem Teil seines Volkes die christliche Religion annehmen. Harnack, Sb. Berlin 1904, 909 ff., führt diese Angabe aber wohl mit Recht auf die mißverstandene Nachricht zurück, daß K. Lucius Abgar von Edessa (s. u. Nr. 9), der Christ wurde, mit Eleutherus korrespondierte. F. Cabrol, L'Angleterre chrét. avant les Normands, Paris 1909. H. Williams, Christianity in early Britain, Oxf. 1912. J. Chevalier, DictHE III, 145 ff.

6. Die eigentliche Missionierung des nordwestlichen **Afrika** erfolgte wahrscheinlich erst am Ende des ersten Jahrh. von Rom aus. Für die starke Verbreitung des Christentums daselbst hundert Jahre später zeugt die allerdings stark rhetorische Behauptung Tertullians (Ad Scap. 2), daß die städtische Bevölkerung fast zum größeren Teil aus Christen bestehe. Es gab im römischen Afrika eine große Zahl von Bischofssitzen, selbst an kleineren Orten. Cyprian (Ep. 59, 10) spricht von der Verurteilung eines Häretikers um 240 durch 90 Bischöfe; die Synode von Karthago unter Agrippinus um 220 zählte 70, die von 256 unter Cyprian 87 Mitglieder. H. Leclercq, L'Afrique chrét., 2 vol. Paris 1904. J. Mesnage, L'Afrique chrét., Paris 1912; Le christianisme en Afrique, 3 vol. Paris 1915. A. Audollent, DictHE I, 705/861.

7. In **Ägypten** erscheint vor allem die (von Markus begründete?) Kirche von Alexandrien bald in blühendem Stand. Seit Ende des 2. Jahrh. treffen wir dort die berühmte Katechetenschule (§ 39, 1). Von Alexandrien aus verbreitete sich das Christentum unter der griechischen und koptischen Bevölkerung, in Stadt und Land, bis zur Thebais hinauf und nach Libyen. Die Zahl der bischöflichen Sprengel wuchs im Laufe des 3. Jahrhunderts auf etwa 100 an, wie die Synode von Alexandrien 323 (321?) zeigt. Faivre, Dict HE II, 289/369. H. Leclercq, DictAC IV, 2401/571. A. Heckel, Die Kirche v. Ägypten bis z. Nicänum, Diss. Straßb. 1918. W. Schubart, Ägypten von Alexander d. Gr. bis auf Mohammed 1922.

8. Noch größere Fortschritte machte das Christentum in **Asien,** vor allem in **Kleinasien.** In Bithynien und im Pontus kennt der Statthalter Plinius (Ep. X, 96, vgl. § 15, 3) um 112 bereits sehr viele Christen jeden Standes und Alters; die Göttertempel, sagt er, drohen zu veröden und die Opfer bleiben aus. In Phrygien wurden aus Anlaß der montanistischen Schwärmereien schon um 160/80 einige Synoden abgehalten (Eus. V, 16). Der heidnische Satyriker Lucian (Pseudomant. 25) läßt um 170 den Goëten Alexander klagen, der Pontus sei voll von Atheisten und Christen. Ähnlich stand es ohne Zweifel in den anderen Teilen Kleinasiens, namentlich in der Provinz Asia mit Ephesus als Hauptstadt. Vgl. V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landschaften II Kleinasien, 1. Teil 1922. — Für die Verbreitung des Christentums in der römischen Provinz Armenien zeugt insbesondere der Brief, den der B. Dionysius von Alexandrien (Eus. VI, 46) aus Anlaß des Novatianischen Schismas an die dortigen Brüder richtete. Das selbständige Königreich **Armenien** (Groß-Armenien) schloß sich schon am Ende des 3. Jahrh. als Ganzes dem Christentum an, s. § 42, 2.

9. In **Syrien,** zunächst im gräzisierten Westsyrien, gab es wohl nicht weniger Christen als in Kleinasien. Antiochien, die Hauptstadt des Landes, war ja gewissermaßen die Metropole des Heidenchristentums für ganz Vorderasien; hier wurden seit Mitte des 3. Jahrh. wiederholt bedeutende Synoden abgehalten. Nach Ostsyrien, in die Landschaft Osrhoëne, die unter Trajan von den Römern unterworfen wurde, und vor allem in deren Hauptstadt **Edessa** (heute Urfa) gelangte die neue Religion jedenfalls um die Mitte des 2. Jahrh., wenn nicht schon früher. Die Legende, wie sie schon Eusebius (I, 13) vorlag und in der Doctrina Addaei vom Anfang des 5. Jahrh. noch ausführlicher enthalten ist, verlegt die Bekehrung des Landes sogar in die apostolische Zeit. Von dem kranken König Abgar Ukkâmâ d. i. der Schwarze brieflich um Heilung gebeten, habe Christus in seinem Antwortschreiben versprochen, einen seiner Jünger zu diesem Zwecke zu senden (vgl. § 7, 2). Nach seiner Auffahrt habe in der Tat Addäus oder Thaddäus, einer der Siebzig, die Aufgabe ausgeführt und das Evangelium verkündigt. Nach 170 wirkte in Ostsyrien der Apologet Tatian „der Assyrer" (§ 38), etwas später der einflußreiche christliche Philosoph (Gnostiker?) und Dichter Bardesanes (§ 30), Jugendfreund des Königs Abgar IX bar Ma'nu, der wohl auf seine Anregung hin mit seinem Hause um 200 Christ wurde und das Christentum

zur Staatsreligion erhob. Im Jahre 201 wird zu Edessa ein christliches Gotteshaus bezeugt. Die Kirchensprache war das Syrische. Vgl. H. Leclercq, Dict AC IV, 2055/110. J. Tixeront, Les origines de l'Église d'Édesse, Par. 1888; J. P. Martin (gleicher Titel), Par. 1889. R. Duval, Hist. politique, relig. et littéraire d'Édesse, Par. 1892. F. C. Burkitt-E. Preuschen, Urchristentum im Orient 1907. A. Baumstark, RQ 1908, 17/35. H. Lammens. La Syrie, 2 vol. Beyrouth 1921. C. Karalewskij, Antiochie, DictHE III, 567 ff. — Über Osrhoëne hinaus drang das Christentum längs der großen Handelsstraßen bis ins nördliche **Mesopotamien** vor; B. Dionysius von Alexandrien setzt dort um 260 bereits ein geordnetes Kirchenwesen voraus (Eus. VII, 5) und Eusebius (VIII, 12, 1) spricht von Martyrern der Diokletianischen Verfolgung daselbst. In der Landschaft **Adiabene** (Assyrien) östlich des Tigris wirkten nach der unlängst entdeckten Chronik von Arbela (s. Sachau) schon um 100 mit schönem Erfolge der „Apostel" Addai und sein Schüler Pekidha. Dieselbe Chronik führt um 225 in Assyrien und Mesopotamien 17 Bischofssitze auf. Auch nach **Parthien** und **Persien** gelangte das Christentum sicher im 3. Jh. Der persische König Schapur (Sapor) I (241—72) verschleppte auf seinem Kriegszügen zahlreiche christliche Gefangene aus Syrien in sein Land, so 256 den B. Demetrianus von Antiochien. Vgl. E. Sachau, Abh. Berlin 1915, 6 u. 1919, 1; Sb. Berlin 1916, 958 ff.; A. Allgeier, Kath. 1916 I, 393 ff.; 1918 II, 224 ff. 289 ff.; F. Haase, ThQ 1920, 266 ff.; K. Lübeck, Die altpers. Missionskirche 1919; Harnack, Mission II⁴, 683 ff.

10. In **Palästina,** dem Mutterlande der neuen Religion, hatte die Mission bei dem Hasse der Juden mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen und beschränkte sich deshalb in der Hauptsache auf die gräzisierten Städte; bis ins 4. Jahrh. blieb das Judentum und zum Teil auch das Heidentum herrschend. Metropolit der syrisch-palästinensischen Provinz war der Bischof von Cäsarea. Auch in dem Palästina benachbarten Teil von **Arabien** gab es bald Christen, wie die Synode von Bostra im J. 244 (§ 32, 4) zeigt. Der berühmte alexandrinische Katechet Pantänus (§ 39, 1) missionierte nach Eusebius (V, 10) um 190 in „Indien", d. i. wohl das südwestliche Arabien (Jemen), vor ihm vielleicht der Apostel Bartholomäus (§ 11, 2).

11. In **Indien,** näherhin in dem parthisch-indischen Grenzreiche des Königs Gundaphorus, predigte nach den apokryphen Thomasakten des 3. Jahrh., nach Ephräm, Ambrosius, Hieronymus und anderen Gewährsmännern — übrigens spricht auch Origenes von Parthien (s. § 11, 2) — bereits der Apostel Thomas; durch den König Mazdai habe er zu Kalamine (nach andern zu Mailapur bei Madras) den Martertod erlitten, seine Gebeine seien später nach Edessa übertragen worden. Auf ihn führen die sog. Thomaschristen an der Malabarküste im Südwesten Indiens ihre Missionierung zurück. Die Tradition wurde noch jüngst von K. Heck (1911), J. Dahlmann (Die Thomaslegende 1912) und A. Väth (Der hl. Thomas, der Apostel Indiens 1918) mit dem Hinweis verteidigt, daß der Name Gundaphar historisch ist und schon im ersten Jahrh. zwischen Syrien und Indien nachweislich rege Handelsbeziehungen bestanden. Doch ist höchstens die Möglichkeit, nicht aber die Tatsächlichkeit einer apostolischen Mission zu erweisen. Wahrscheinlich gelangte das Christentum doch erst im 3. Jahrh. von Syrien aus in das Indusgebiet, nach dem Süden (Malabar) im 4. Jahrh. durch einwandernde Perser oder Armenier. Sicherheit haben wir erst für das 6. Jahrh., da Kosmas „der Indienfahrer" (§ 77, 3) um 530 den Bestand christlicher Gemeinden in Indien bezeugt. Vgl. W. Germann, Die Kirche der Thomaschristen 1877. O. Wecker, ThQ 1910, 538 ff. u. im Art. India, RE Pauly-Wissowa IX, 1322 f. R. Garbe, Indien u. d. Christentum 1914 (dazu K. Beth, DLZ 1915, 893 ff. 957 ff.).

§ 13.

Die Ursachen der schnellen Verbreitung des Christentums.[1]

1. Fragt man nach den Ursachen der so überaus raschen und weiten Verbreitung des Christentums, so ist vor allem an die früher (§ 5 u. 6) geschilderte Vorbereitung der alten Welt auf die Erlösung zu erinnern. Von Gründen, welche innerhalb der christlichen Religion selbst liegen, kommt vor allem die Macht der Wahrheit in Betracht. Sie mußte sich um so wirksamer erweisen, je mehr das Evangelium an Gehalt und Faßlichkeit alle Weisheit der Welt überragte und je besser es die großen Fragen löste, die unaufhörlich den Menschengeist beschäftigen, die Fragen nach Gott, der Unsterblichkeit der Seele, dem Zweck des irdischen Lebens, der ausgleichenden Gerechtigkeit usw. In der Tat gewann das Christentum manche, wie z. B. die Apologeten Justin und Tatian, und Dionysius, später Bischof von Alexandrien, die zuvor vergeblich alle Anstrengungen gemacht hatten, die Wahrheit innerhalb der heidnischen Philosophie zu finden. Im Christentum fanden sie, wie Justin (Dial. 8) schön sagt, die „allein zuverlässige und brauchbare Philosophie". Tiefen Eindruck machte vor allem die Lehre von der Sündenvergebung, von der bevorstehenden Wiederkunft des Herrn und vom Weltgericht. In der Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes besaß die Christenheit ferner ein unvergleichliches, teilweise in graues Altertum zurückreichendes Denkmal der Gottesoffenbarung. Ihre Religion zeigte sich oft genug als „Erweis von Geist und Kraft" (I. Kor. 2, 4): zahlreiche Charismen (I Kor. 12—14), namentlich jenes der Krankenheilung und Dämonenaustreibung, und so manche andere außerordentliche Erscheinungen und Wundertaten legten für deren Wahrheit Zeugnis ab (Iust. Apol. II, 6; Dial. 121. Iren. Adv. haer. II, 32. 4. Tert. Apolog. 23; De anima 47. Orig. C. Cels. I, 6. 46; III, 28. Cypr. Ad Donatum 5. Eus. H. E. V, 3, 4).

2. In zweiter Linie fällt der Glaubenseifer der ersten Christen ins Gewicht: Männer und Frauen (die letzteren ganz besonders), Vornehme und Geringe, Freie und Sklaven, Gebildete und Ungebildete, Reiche und Arme, Beamte, Kaufleute und Soldaten ließen sich die Verbreitung des Evangeliums angelegen sein. Nicht nur durch christliche, sondern auch durch heidnische Schriftsteller (Plinius d. J., Celsus, Galenus, K. Julian) ist bezeugt, daß schon das Leben der Christen für die heidnische Umgebung eine ergreifende Predigt war. Ihre Sittenstrenge,

[1] M. Sdralek, Über die Ursachen, welche d. Sieg d. Christent. im röm. Reiche erklären 1906 (Rede). H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapostol. Zeitalter 1899. A. Schenz, Glaube u. Praxis im Frühchristentum, Festgabe A. Ehrhard 1922, 407/20. Vgl. § 12 u. 26.

ihre Bruderliebe und bewunderungswürdige Liebestätigkeit (s. § 26) hoben sich leuchtend ab von dem dunklen Hintergrunde einer Welt voll Laster, gegenseitiger Abneigung und Haß. Schon die Apologeten des 2. Jahrh. verweisen oft darauf, so namentlich Aristides (c. 15. 16) und der Verfasser des Diognetbriefes (c. 5. 6; vgl. unten § 26, 1) in ihren hinreißenden Schilderungen des christlichen Wandels (vgl. noch Tert. Apolog. 39; Minucius Felix Octav. 9. 31). Nach Origenes (C. Cels. III, 29) waren die Christen, verglichen mit den heidnischen Volksmassen, wie wahre „Himmelslichter in der Welt" (Phil. 2, 15). Justin (Apol. I, 16) führt auf das Tugendbeispiel derselben zahlreiche Bekehrungen zurück. Tertullian (Apolog. 39) gedenkt des Ausrufes, den die christliche Liebestätigkeit den Heiden abnötigte: „Seht, wie sie einander lieben, und wie sie bereit sind, füreinander zu sterben!" K. Julian der Abtrünnige (Ep. 49) noch meint, das Christentum verdanke sein Wachstum hauptsächlich der Liebestätigkeit, der Fürsorge für die Toten und dem (in seinen Augen allerdings heuchlerischen) heiligen Lebenswandel seiner Bekenner.

Das durchschlagendste Motiv zugunsten des Christentums und eine häufige Ursache von Bekehrungen war endlich die Standhaftigkeit der Christen in den Verfolgungen und der Heldenmut der Martyrer. Justin bezeugt (Apol. II, 12), sie hätten bei ihm den Glauben an die gegen die Christen erhobenen Anklagen erschüttert und den Anstoß zu seiner Bekehrung gegeben. Tertullian (Apolog. 50) ruft den heidnischen Statthaltern zu: Cruciate, torquete, damnate, atterite nos; ... plures efficimur, quotiens metimur a vobis, semen est sanguis Christianorum. Ähnlich eine Reihe anderer Väter und Kirchenschriftsteller des 2. u. 3. Jahrhunderts (Iust. Dial. 110. Acta Apollonii 24. Iren. Adv. haer. IV, 33, 9. Ep. ad Diogn. 7. Orig. C. Cels. VII, 26). Laktantius (Instit. V, 19, 9) sagt ganz allgemein: Augetur religio Dei, quanto magis premitur.

§ 14.

Hindernisse der Ausbreitung und Ursachen der Verfolgung des Christentums.[1] Der Christenprozeß.

1. Die Religion war im Altertum nicht reine Privatsache, sondern zugleich, ja in erster Linie Staatsangelegenheit, das

[1] J. E. Weis, Christenverfolgungen, Gesch. ihrer Ursachen 1899. A. Bigelmair, Die Beteilig. der Christen am öffentl. Leben in vorkonstantin. Zeit 1902. A. Harnack, Der Vorwurf d. Atheismus, TU 28, 4 (1905); F. Augar, Die Frau im röm. Christenprozeß, ebd. (vgl. Linsenmayer, HpBl 141, 1908 I, 886/94). A. Pieper, Christentum, röm. Kaisert. und heidn. Staat 1907. H. Weinel, Die Stellung des Urchristent. zum Staat 1908. H. Leclercq, Accusations contre les chrétiens, DictAC I, 265/307; Église

gesamte öffentliche und nationale Leben mit dem Polytheismus aufs engste verwachsen. Der römische Staat insbesondere hielt mit großer Strenge die Verehrung der vaterländischen Götter aufrecht. Den besiegten Völkern wurde die Beibehaltung ihres Kultes zwar in der Regel gestattet, ihren Gottheiten sogar Aufnahme in den Kreis der römischen Götter gewährt. Den Anhängern der monotheistischen Religionen ward freilich letzteres Zugeständnis nicht zuteil, da sie nicht gleich den heidnischen Untertanen die Götter Roms neben ihrem Gotte verehren konnten. Doch erwies sich der römische Staat den Juden gegenüber im allgemeinen tolerant, da ihre Religion eben doch überwiegend auf nationaler Grundlage beruhte; er anerkannte ihre kultischen Einrichtungen und befreite sie von der Teilnahme am Staatskult. Eine ‚religio certe licita' nennt darum Tertullian (Apolog. 21) das Judentum.

Anders lag die Sache aber bei den Christen. Ihre Religion war keine alte und nationale wie die jüdische, sondern neu und universal gerichtet; sie hatte Bekenner aus den verschiedensten Nationen und Völkern, ja sie machte einen Anspruch darauf, die ganze Welt zu erobern und alle anderen Religionen zu verdrängen. Bei der engen und scheinbar unlöslichen Verbindung, die zwischen dem Polytheismus und dem antiken Staate bestand, glaubten darum viele diesen selbst bedroht. Grund zu Befürchtungen schien um so mehr vorhanden zu sein, als die Christen, wenn auch von ihrem Standpunkte aus mit Recht, dem Kaiser die übliche göttliche Verehrung versagten. Im Kaiserkulte gipfelte aber seit dem Ende des ersten Jahrh. (Domitian) mehr und mehr die römische Staatsreligion; er wurde zum religiösen Ausdruck der Reichseinheit, zum Prüfstein der Loyalität und des Patriotismus. Dazu kam, daß die Christen sich weigerten, an den ausgelassenen Lustbarkeiten der Heiden teilzunehmen, bei öffentlichen Festlichkeiten ihre Häuser zu beleuchten und zu bekränzen, einige Rigoristen, wie Tertullian und Origenes, auch den Kriegsdienst verwarfen (vgl. § 26, 1). War die Gesinnung und Haltung der Christen im übrigen auch durchaus staatsbejahend, mochten sie, getreu der Weisung Jesu (Mt. 22, 21 u. Parall.) und der Apostel (Röm. 13, 1; I Petr. 2, 17), sonst ihre Untertanenpflichten auch noch so gewissenhaft erfüllen, bei ihrem Gottesdienst sogar für Kaiser und Reich beten (Clem. I Cor. 61. Polyc. Phil. 12, 3. Athenag. Leg. 37. Theoph. Ad Autol. I, 11. Tert. Apolog. 30), jene Handlungen genügten, sie in

---

et État, ebd. IV, 2238/79. A. Causse, RevHR 78, 1918, 98/142; 79, 1919, 175/223 (Konflikt zw. dem Urchristentum u. der Zivilisation). E. Lohmeyer, Christuskult u. Kaiserkult 1919. G. Herzog-Hauser, RE Pauly-Wissowa Suppl. IV, 806/53 (Kaiserkult). Vgl. die Lit. bei § 15.

den Verdacht zu bringen, als wären sie deren Feinde (publici hostes, hostes principum Romanorum, Tert. Apolog. 35).

2. Überdies kamen frühzeitig die ungünstigsten und abenteuerlichsten Vorstellungen über die Christen in Umlauf, deren Spuren wir schon bei den römischen Historikern Tacitus (Annal. XV, 44) und Sueton (Nero 16) finden. Ihr Fernbleiben vom Staatskult und ihr reiner, bildloser Gottesglaube erschien den Heiden als Atheismus (Iust. Apol. I, 6. 13. Athenag. Leg. 3—12. Mart. Polyc. 3) und daher als Ausbund aller Schlechtigkeit, ihr Abendmahl und die Agape in gräßlicher Verzerrung als „thyesteisches Mahl" (Kannibalismus) und als Gelegenheit zur Verübung der „ödipodeischen Unzucht" (Blutschande) (Iust. Apol. I, 26; Dialogus 10. Athenag. Leg. 31—36. Theoph. Ad Autol. III, 4—15. Minucius Fel. Oct. 9. 30. 31. Tert. Apolog. 7—9. Weitere Verleumdungen: Sonnenanbetung, Onolatrie usw. s. Tert. Apolog. 16. Min. Fel. Oct. 9.) Seit der 2. Hälfte des 2. Jahrh. taucht auch der Vorwurf auf, die Christen seien durch ihre Mißachtung der vaterländischen Götter die Ursache der öffentlichen Unglücksfälle, wie Pest, Überschwemmung, Hungersnot, Barbareneinfall (Tert. Apolog. 40. Orig. In Matth. comm. ser. 39. Cypr. Ad Demetr. 2. 3. Arnob. Adv. nat. I, 13. 26. Aug. De civ. Dei II, 3.); diese Anklage war ebenso gefährlich als weit verbreitet und anhaltend (bis ins 4. u. 5. Jahrh.), während die andern allmählich mehr zurücktraten. Jenen Heiden ferner, die vermöge ihres Berufes vom Götterkulte lebten, wie den Priestern, Künstlern, Literaten, Wahrsagern, Händlern, waren die Christen noch ein besonderer Stein des Anstoßes, weil ihr Erwerb durch die neue Religion beeinträchtigt wurde. Man schalt sie infolgedessen eine unproduktive Menschenklasse (infructuosi in negotiis, Tert. Apolog. 42. 43; vgl. AG. 19, 24 ff.).

3. Auf Grund dieser Vorstellungen kam es frühzeitig, besonders im Laufe des 2. Jahrh., zu blutigen Ausbrüchen der Volkswut. Mitunter schritten auch die Statthalter in den Provinzen, sei es infolge privater Denunziation oder vom Pöbel gedrängt oder auch aus freien Stücken, gegen die Christen ein. Seit der Mitte des 3. Jahrh., von K. Decius bis Diokletian, wurden die Verfolgungen von den Kaisern selbst durch allgemeine Edikte angeordnet; ihr Ziel ist, die christliche Kirche als angebliche Feindin des Staates auszurotten. In dieser Zeit wurde der Entscheidungskampf zwischen dem römischen Staate und der Kirche ausgefochten.

Die rechtliche Grundlage des Vorgehens gegen die Christen ist, wenigstens für die Zeit vor Decius, noch nicht völlig klargestellt. Einige (so Le Blant und K. J. Neumann) lassen die älteren gemeinrechtlichen Strafbestimmungen auf die Christen anwenden: die Gesetze gegen die unerlaubten Vereine oder Hetärien (durch Trajan verschärft), gegen verbrecherische Magie, gegen Sakrileg oder Atheismus (crimen laesae Romanae religionis,

Tert. Apolog. 24), und namentlich die Lex Iulia maiestatis, welche feindselige Unternehmungen gegen das römische Volk und seine Sicherheit mit Vermögensentziehung und Todesstrafe bedrohte; sie konnte auf die Christen leicht bezogen werden wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem Kaiserkult (crimen laesae maiestatis imperatorum, Tert. Apolog. 28). Sakrileg und Majestätsverbrechen galten als Hochverrat und konnten daher auch an römischen Bürgern mit entehrenden Strafen, wie Feuertod, Kreuzigung, Zerfleischung durch wilde Tiere usw., eventuell nach Folterung, geahndet werden. Wahrscheinlich kamen wirklich einige dieser gemeinrechtlichen Bestimmungen gelegentlich zur Anwendung, denn Tertullian schreibt (Apolog. 10): sacrilegii et maiestatis rei convenimur, summa haec causa, immo tota est. Einige Gelehrte (Allard, Duchesne, Callewaert, Leclercq u. a.) nehmen auch an, daß schon frühzeitig (unter Domitian oder sogar schon unter Nero) besondere Verfolgungsgesetze gegen die Christen erlassen worden seien, und in der Tat scheint Tertullian (Apolog. 4) gegen Gesetze des Inhalts: non licet esse Christianos anzukämpfen. Aber wahrscheinlich handelt es sich doch nicht um eigentliche Ausnahmegesetze — sonst wären die Verfolgungen schon früher gleichmäßiger und allgemeiner geworden und der Statthalter Plinius, der K. Trajan um Verhaltungsmaßregeln ersucht (§ 15, 3), würde darum gewußt haben — , sondern nur um eine Rechtsanschauung, die seit der Neronischen Verfolgung sich ausbildete und gerichtsnotorisch wurde, daß das Christentum todeswürdiges Verbrechen sei (Pieper). Jedenfalls wurden aber die Christen schon seit Nero im Grunde wegen ihres bloßen Namens, d. h. wegen ihres Glaubens verfolgt und hingerichtet, wie auch die ständige Klage der Apologeten des 2. Jahrh. lautet (confessio nominis, non exactio criminis; . . . ideo torquemur confitentes et punimur perseverantes et absolvimur negantes, quia nominis proelium est, Tert. Apolog. 2, cf. 44; Ad nat. I, 6. Iust. Apol. I, 4. Athen. Leg. 1. 2).

Th. Mommsen[1] und andere nach ihm stellten endlich die Behauptung auf, das Verfahren gegen die Christen sei fast ausnahmslos nicht das gewöhnliche kriminelle, sondern ein polizeiliches oder administratives gewesen, beruhend auf der sogen. Koerzitions- d. h. Züchtigungsgewalt der römischen Oberbeamten (Kaiser, praefectus urbi, Provinzialstatthalter). Kraft dieser konnten sie ohne weiteres gegen ihre Untergebenen wegen Störung der öffentlichen Ruhe und Ordnung in summarischer Weise, unter Umständen mit kapitaler Strafe, einschreiten. Doch gelangte allem nach doch keines der beiden Verfahren ausschließlich zur Anwendung; ohnehin waren die Grenzen zwischen Koerzition und Judikation, zumal in der Provinz, wo beide in der Hand desselben Beamten lagen, ziemlich fließende. Auf jeden Fall hat der Christenprozeß etwas Eigenartiges im römischen Rechtsleben und läßt sich ihm nicht restlos einordnen, denn für die Regel mußte das „Verbrechen“ durch Verweigerung des Opfers vor dem Richter erst konstatiert werden!

4. So oft und so blutig auch die Christen verfolgt wurden, ihr Glaube, der die Verheißung ewiger Dauer für sich hat, konnte doch nicht ausgerottet werden. Mochten auch einzelne, zeitweise sogar viele aus Furcht vor Marter und Tod abfallen (lapsi), im allgemeinen waren sie ausdauernder im Dulden und Sterben,

[1] Der Religionsfrevel nach römischem Recht, Hist. Z. 64, 1890, 389/429 (= Ges. Schriften III, 3, 1907, 389/422). Dagegen Augar 59 ff.; Pieper 35 ff.; C. Callewaert, RHE 1901, 1902, 1911; RQH 74 (1903), 76 (1904), 82 (1907). C. A. Kneller, StML 55, 1898 II, 1 ff. u. ö. Vgl. noch H. Leclercq, Droit persécuteur, DictAC IV, 1565/648; Édits et Rescrits, ebd. IV, 2119/211. L. Cézard, Hist. juridique des persécutions contre l. chrétiens (—202), Diss. Paris 1911. O. Sild, Das altchristl. Martyrium in Berücksichtigung d. rechtl. Grundlage d. Christenverfolgung 1920.

als ihre Gegner im Martern und Töten. In dieser weltüberwindenden Kraft bekundete die neue Religion unverkennbar ihren göttlichen Ursprung.

Seit Orosius (Hist. adv. pag. VII, 27) und Augustinus (De civ. Dei XVIII, 52; vgl. dazu Brewer, ZkTh 1912, 852/6) zählte man herkömmlich zehn Christenverfolgungen. Doch entspricht diese Annahme streng genommen nicht dem geschichtlichen Verlaufe; sie beruht wohl auch hauptsächlich auf symbolisch-typologischer Grundlage (Parallelisierung mit den zehn Plagen Ägyptens).

Über den Ursprung und die Entwicklung des **Martyrertitels** wurde neuestens viel verhandelt, ohne daß volle Klarheit erzielt wäre, vgl. darüber zusammenfassend H. Delehaye, Martyr et Confesseur, Anal. Boll. 1921, 20/49 (hier die früheren Arbeiten von Kattenbusch, Holl, Schlatter, Corssen, Reitzenstein, Krüger, Strathmann) und F. Dornseiff, Archiv f. Religionswiss. 22, 1923/24, 133/53. Das Wort μάρτυς oder μάρτυρ wird zunächst von den zuverlässigen Augen- und Wortzeugen des Lebens und der Auferstehung Christi, den Aposteln gebraucht (AG. 1, 8. 22; I Kor. 15, 1 ff.). Es ging dann auf diejenigen über, welche die Wahrheit des Christentums durch unerschütterliche Anhänglichkeit an den Glauben in Not und Gefahr, wenn nötig bis zum Tode, bezeugten (Tatzeugen), und wurde schließlich auf jene eingeschränkt, welche in der Verfolgung ihren Glauben mit dem Blute besiegelten (Blutzeugen, vgl. Apok. 2, 13; Mart. Polyc. 2, 2; 14, 2 etc.). Wer zwar vor Gericht den Glauben bekannte, Mißhandlung, Tortur, Kerker, Exil, aber nicht den Tod für ihn erlitt, hieß ὁμολογητής, confessor (nach Matth. 10, 32). Doch ist der Sprachgebrauch noch bei Cyprian schwankend (vgl. P. de Labriolle, BullLA 1911, 50/4; J. Ernst, HJG 1913, 328/53).

Die Zahl der Martyrer ist bis zur Zeit des K. Decius verhältnismäßig nicht groß (Orig. C. Cels. III, 8); von da ab steigt sie aber bedeutend bis zu den Massenhinrichtungen der Diokletianischen Verfolgung. Martyrer und Bekenner standen in der Kirche von Anfang an in hohem Ansehen (vgl. § 24, 1 über ihre Fürsprache für Büßer). Die Konfessoren wurden gerne in den Klerus aufgenommen. Den Todestag der Martyrer feierte man als Geburtstag (ἡμέρα γενέθλιος, Mart. Polyc. 18; dies natalis) zum höheren Leben mit Gottesdienst über oder neben ihren Gräbern und Verlesung ihrer Leidensgeschichte (Passio); ihre Namen wurden in die Festkalender eingetragen, woraus sich später umfangreiche Martyrologien (Menologien, Synaxarien) entwickelten (§ 70, 1). Leider sind nicht sehr viele durchaus echte und ursprüngliche Martyriumsberichte erhalten, welche entweder die amtlichen Gerichtsprotokolle mit geringen Zusätzen wiedergeben (Acta martyrum im eigentlichen Sinn, wie die Akten Justins und der Scillitaner), oder wenigstens auf Augen- und Ohrenzeugenschaft zurückgehen (Passiones oder Acta martyrum). Die in § 15 und 16 erwähnten im wesentlichen unversehrten sind mit † bezeichnet. Weit größer ist die Zahl der meistens erst nach der Verfolgungszeit entstandenen Martyrerlegenden, welche alle Stufen von leichter Überarbeitung älteren echten Materials bis zu völlig romanhafter Erfindung und phantastischer Ausschmückung durchlaufen können. Sammlung der Martyrerakten und -Legenden in den ASS der Bollandisten und bei Ruinart (s. § 2, 8). Eine kritische Ausgabe der griechischen Martyrerakten bereitet A. Ehrhard vor. Auswahl der wichtigsten Texte: O. von Gebhardt, Acta martyrum selecta 1902; R. Knopf, Ausgewählte Märtyrerakten ²1913. Deutsche Übersetzung: G. Rauschen in BKV 14; C. F. Klein, Märtyrerakten ²1920. Übersicht über den älteren Bestand: O. Bardenhewer, GeschAL II², 664 ff.; A. Harnack, GeschAL I, 807 ff.; II, 2, 463 ff.; H. Leclercq, DictAC I, 373/446; Dufourcq, Nau, Tournebize, DictHE I, 381/415. Allgemeines: E. Le Blant, Les actes des martyrs, Paris 1883 (= Mémoires de l'Institut de France, Acad. des Inscriptions 30, 2), 1923; Les persécuteurs et les martyrs, Par. 1893. A. Ehrhard, Die griech. Martyrien 1907. P. Allard, Dix leçons sur le martyre, Par. ³1907;

DictApol III, 331/75. J. Geffcken, Die christl. Martyrien, Hermes 45, 1910, 481/506. A. Harnack, Das ursprüngl. Motiv d. Abfassung von Märtyrer- u. Heilungsakten in der K., Sb. Berlin 1910, 106/25. W. Hellmanns, Wertschätzung d. Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der alten K., Diss. 1912. K. Holl, NJklA 33, 1914, 521/56. R. Reitzenstein, Nachr. Gött. 1916, 417/67; Hermes 52, 1917, 442/52. A. Grossi Gondi, Principi e problemi di critica agiografica. Atti e spoglie dei Martiri, Roma 1919. O. Sild, s. § 14, 3. H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires, Brux. 1921 (Hauptwerk). Vgl. auch § 15, 16 und 70.

§ 15.

Die Christenverfolgungen von Nero bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts.[1]

1. Der erste eigentliche Christenverfolger unter den römischen Kaisern (θεομάχος ἐν τοῖς μάλιστα πρῶτος, Eus. II, 25, 5) war der verruchte **Nero** (54–68).[2] Denn die Ausweisung der Juden aus Rom durch Kaiser Klaudius im J. 49/50[3], welche auch die Judenchristen mitbetroffen hat, ist nicht als eigentliche Christenverfolgung zu betrachten. Nach Tacitus (Annal. XV, 44) hing die Neronische Christenverfolgung mit dem furchtbaren Brand Roms im Juli 64 zusammen, den die Volksmeinung dem Kaiser selbst zur Last legte. Um den Verdacht von sich abzu-

[1] P. Allard, Hist. des persécutions, 5 vol. Paris 1885/90, [2]1903/8; Le christianisme et l'empire Romain de Néron à Théodose, Par. [7]1908. B. Aubé, Hist. des persécutions (— 284), 3 vol. Paris 1875/86. K. J. Neumann, Der röm. Staat u. die allg. K. bis Diokletian I 1890. W. M. Ramsay, s. § 12. E. G. Hardy, Christianity and the Roman Government, Lond. 1894 (2. ed.: Studies in Roman History, 1906). H. Hülle, Die Toleranzerlasse röm. Kaiser f. d. Christent. bis 313, 1895. G. Uhlhorn, Der Kampf d. Christent. mit dem Heident. [6]1899. A. Linsenmayer, Die Bekämpfung d. Christentums durch d. röm. Staat bis Julian 1905. H. B. Workman, Persecution in the early Church, Lond. 1906. J. Felten, Neutest. Zeitgesch. I, 1910, 234/88 (bis Trajan). L. H. Canfield, The early Persecutions of the Christians (— 138), New York 1913. U. Fracassini, L'Impero ed il Cristianesimo da Nerone a Costantino, Perugia 1913. Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge des Christent. III, 1923, 500/65 (bis Trajan). E. Tr. Merrill, Essays in early Christian History, Lond. 1924. — H. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit, 2 Bde 1883/87. V. Duruy-G. F. Hertzberg, Gesch. d. röm. Kaiserzeit, 5 Bde 1884/9. A. v. Domaszewski, Gesch. d. röm. Kaiser, 2 Bde [3]1922. R. v. Poehlmann, Röm. Kaiserzeit u. Untergang d. antiken Welt, in Weltgesch. hg. von J. v. Pflugk-Harttung I 1909. F. W. Bussell, The Roman Empire (81—1081), 2 vol. Lond. 1911. Vgl. § 14.

[2] C. F. Arnold, Die Neron. Christenverf. 1888. A. Profumo, Le fonti ed i tempi dello incendio Neroniano, Roma 1905. Th. Klette, Die Christenkatastrophe unter Nero 1907. G. Semeria, Il primo sangue cristiano, Roma [2]1907. G. Schoenaich, Die Neron. Christenverf. 1911 (in Festschr. hg. v. schles. Philologenverein). Zu Tacitus: B. Grundl, ThQ 1904, 1/10; J. Stiglmayr, StML 1910 I, 169/84; C. Weyman, Festgabe M. Schanz 1912, 167/72.

[3] Sueton. Claud. 25: Iudaeos impulsore Chresto (= Christus, der fälschlich noch als lebend gedacht wird, oder ein unbekannter jüdischer Agitator?) assidue tumultuantes Roma expulit. Vgl. AG. 18, 2. K. Linck, De . . . testim. (§ 7, 2) 61 ff.; J. Belser, Einl. ins N. T. [2]1905, 493 ff. 512.

wälzen und der Volkswut ein Opfer vorzuwerfen, habe er mit Hilfe von Denunzianten (jüdischen Angebern?) eine große Menge (multitudo ingens) von Christen ergreifen lassen, die einem „verderblichen Aberglauben" (exitiabilis superstitio) huldigten und „wegen ihrer Schandtaten" beim Volke verhaßt waren; sie wurden bei der Untersuchung zwar nicht der Brandstiftung, aber „des Hasses des Menschengeschlechtes überführt" (odio humani generis convicti sunt) und summarisch (durch Koerzition?) abgeurteilt. An diesem Bericht ist manches dunkel. Der direkte Zusammenhang des Vorgehens mit dem Brande Roms wird von neueren Kritikern öfters bestritten, da Tacitus von der Tendenz geleitet scheint, Nero möglichst anzuschwärzen. Die Hinrichtung geschah dem Volke zum Schauspiel in den kaiserlichen Gärten unter ausgesuchten Martern (Kreuzigung, Tierhetzen, lebendige Fackeln, Verwendung von mythologischen Szenen, vgl. I Clem. 6: Δανατδες καὶ Δίρκαι). Anscheinend beschränkte sich die Verfolgung auf die Hauptstadt, dauerte hier aber bis zum Ende Neros fort; unter den Opfern befanden sich auch die Apostel Petrus und Paulus (§ 9. 10). Ihr Eindruck auf die römische Welt war ebenso stark als nachhaltig: der Name Christ war fortan geächtet, der Stempel des Verbrecherischen und Todeswürdigen ihm aufgedrückt (vgl. § 14, 3).

2. In der nächsten Folgezeit, unter den beiden ersten Kaisern der flavischen Dynastie, Vespasian und Titus, hatten die Christen Ruhe. In den letzten Jahren **Domitians** (81—96)[1], der den Kaiserkult maßlos steigerte — er ließ sich offiziell Dominus ac Deus nennen — und überhaupt ein verhaßtes Schreckensregiment führte, kamen aber wieder Leiden über sie. Der eigene Vetter des Kaisers, der Senator und gewesene Konsul Titus Flavius Klemens, wurde wegen „Atheismus" bzw. „Abirrung zu jüdischen Sitten" hingerichtet, dessen Gattin Flavia Domitilla verbannt. Gleich ihnen ist allem nach auch der Konsular Acilius Glabrio, ein weiteres Opfer der Grausamkeit Domitians, als Martyrer zu betrachten. Ferner sind die Offb. 2, 13 (Antipas von Pergamum) und 20, 4 erwähnten Blutzeugen in Kleinasien dieser Zeit zuzurechnen; der Grund ihrer Hinrichtung war allem nach die Verweigerung des Kaiserkultes. Über die Verbannung des Apostels Johannes nach Patmos s. § 11, 1. Aus Furcht für seinen Thron befahl der argwöhnische Regent, wenn Hegesippus (bei Eus. III, 19. 20) zuverlässig berichtet, sogar die Verwandten des Herrn aus Palästina nach Rom,

[1] Dio Cass. Hist. Rom. 67, 14. Suet. Domit. 15. Funk, AU I, 308/29 (T. Flavius Klemens Christ, nicht röm. Bischof). J. B. Lightfoot, St. Clement of Rome I (Lond. 1890) 14/103. H. Achelis, Acta Nerei et Achillei, TU 11, 2 (1893). D. Mc Fayden, Americ. Journal of Theol. 24, 1920, 46/66 (Ursache d. Verfolgung). H. Leclercq, DictAC VI, 1259/74 (A. Glabrio).

entließ sie aber als politisch ungefährlich in Frieden. Im Vergleich mit der früheren war diese Verfolgung allerdings unbedeutend; Tertullian (Apolog. 5) nennt Domitian eine portio Neronis de crudelitate. An sich war sie aber nicht gering; Dio Cassius und andere reden von vielen Opfern.

3. Der milde K. Nerva (96—98) gewährte den Christen wieder Ruhe; er verbot sogar die Anklage wegen Majestätsverbrechens und wegen jüdischen bzw. christlichen Lebens (Dio Cass. 68, 2). Unter **Trajan** (98—117), einem tüchtigen Herrscher von strengem militärischen Wesen, unter dem das römische Reich seine größte Ausdehnung erreichte, erhob sich aber eine neue Verfolgung. Der 120jährige Bischof Simeon von Jerusalem, ein Verwandter des Herrn, wurde gekreuzigt, Ignatius, B. von Antiochien (§ 37, 4), in Rom den wilden Tieren vorgeworfen. Nähere Nachrichten besitzen wir über Kleinasien. Der Statthalter von Bithynien und Pontus, Plinius d. Jüngere, ging, nachdem er bereits viele Christen hingerichtet, andere durch Drohungen zum Abfall gebracht hatte, erschreckt über deren Menge (vgl. § 12, 8), den Kaiser im J. 112 um Verhaltungsmaßregeln an. Dieser gab in seinem Reskript die Weisung: es sei zwar nicht nach den Christen zu fahnden, wenn sie aber angezeigt und überwiesen würden, seien sie zu bestrafen, falls sie nicht etwa die Abkehr von ihrer Religion dem Tode vorziehen (conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt).[1] Da er überdies verbot, auf anonyme Anklagen Rücksicht zu nehmen, so wurde die Lage der Christen zwar etwas erleichtert. Aber sie war immerhin schlimm genug. Ihre Religion war von höchster Stelle ausdrücklich als religio illicita erklärt und mit dem Tode bedroht. Das Trajansche Reskript, so widerspruchsvoll es in sich war, und obwohl es keine dauernde, auch die Nachfolger bindende Entscheidung hatte treffen wollen, blieb doch auf lange hinaus maßgebend für die staatliche Bekämpfung des Christentums.

Die beiden auf Trajan folgenden Kaiser zeigten persönlich eine günstigere Gesinnung; durch Erlasse nahmen sie sogar die Christen gegen die damals so häufigen Ausschreitungen der fanatischen Bevölkerung in Griechenland und Kleinasien in Schutz; die prinzipielle Rechtslage änderte sich freilich nicht. Der religiös und politisch aufgeklärte K. Hadrian (117—38) bedrohte in einem Reskript an den Statthalter Minucius Fundanus[2] der

[1] Plin. Ep. X, 96. 97. C. F. Arnold, Studien z. Gesch. d. Plinianischen Christenverf. 1887. A. J. Kleffner, Der Briefwechsel zw. d. jüng. Plinius u. K. Trajan die Christen betreff. 1907. J. Meyer, Der Briefw. d. Plin. u. Traj., Diss. Straßb. 1909. Ch. Babut, RHLR 1910, 289/315. Davies, JThSt 14, 1913, 407/14. W. Weber, Festgabe K. Müller 1922, 24/45.

[2] Iust. Apol. I, 68. Eus. IV, 9. Die Echtheit ist bei richtigem Verständnis nicht zu bestreiten, vgl. Funk, AU I, 330/45; J. M. Mecklin, Hadrians Reskript 1899; C. Callewaert, RHLR 1903, 152/89. H. Leclercq, DictAC VI, 1967/81 (Hadrian).

Provinz Asien um 125 gewinnsüchtige Anzeigen und tumultuarisches Vorgehen gegen die Christen mit Strafe und verlangte regelrechtes Prozeßverfahren. Eine ähnliche Haltung nahm auch Antoninus Pius (138—61) ein. Nach einem bei Eusebius (IV, 13) erhaltenen Reskript an den Provinziallandtag von Asien hätte er sogar jede Anklage auf „Atheismus" gegen die Christen untersagt; doch ist das Schreiben allem nach unecht.[1] Trotz der größeren Milde dieser Kaiser fehlte es in jener Zeit nicht an Leiden, wie schon die damals verfaßten Apologien des Quadratus, Aristides und Justin (§ 38) zeigen. Unter Hadrian erfuhren die Christen Palästinas in dem Aufstand des Barkochba (132 - 35), da sie an ihm nicht teilnehmen wollten, durch die Juden schwere Bedrängnis (Iust. Apol. I, 31). Irenäus (Adv. haer. III, 3, 3) bezeugt das Martyrium des Papstes Telesphorus (136?). In die Regierung Antonins fällt jenes des Ptolemäus und zweier weiterer Christen in Rom, das Justin zu seiner zweiten Apologie veranlaßte, nach der neueren Chronologie auch das „ruhmvolle Blutzeugnis" (Irenäus III, 3, 4) des 86jährigen B. Polykarp von Smyrna (§ 37, 5), der wahrscheinlich am 22. Febr. 156 starb; ihm waren elf Gefährten im Tode vorangegangen. Über den Martyriumsbericht s. § 37, 5.

4. Die vierte größere Verfolgung ereignete sich unter dem K. **Markus Aurelius** (161—80),[2] einem sonst trefflichen, für die stoische Philosophie begeisterten Herrscher. Seine Regierung begann unter großen Unglücksfällen: Hungersnot und Pest wüteten im Reich, starke barbarische Feinde bedrohten die Grenzen. An manchen Orten wurde dadurch das Volk von neuem gegen die Christen als die vermeintlichen Urheber dieser Leiden aufgeregt; man fiel über sie her, verübte Raub und Plünderung. Der Kaiser selbst sah in der christlichen Religion nur schwärmerische Torheit und Widerspruchsgeist (Medit. XI, 3). Der berühmte Rhetor Fronto, Lehrer des Kaisers, hielt im Senat eine Hetzrede gegen die Christen, Celsus veröffentlichte seinen „Wahrheitsgemäßen Beweis" (§ 17, 1) gegen sie. Wie hart die Lage war, beweisen die Apologien des Athenagoras, Melito, Apollinaris und Miltiades (§ 38), die an Kaiser Markus gerichtet sind. Ein besonderes Verfolgungsedikt wurde zwar allem nach nicht erlassen; aber ein kaiserliches Reskript von 176, das die Erregung des Volkes durch Einführung neuer Religionen mit Verbannung (bei Vornehmen) bzw. Hinrichtung (bei Niederen) bedrohte, konnte unschwer auf sie bezogen werden. Dem Prokonsul von Gallien bestätigte der Kaiser auf seine Anfrage die Grundsätze Trajans.

Die bedeutendsten Martyrien dieser Zeit sind folgende. In Rom wurde der Philosoph und Apologet Justinus † (§ 38) mit sechs Genossen enthauptet. In Lyon fielen im J. 177 gegen fünfzig Opfer, darunter der über 90jährige Bischof Pothinus, der

---

[1] Für teilweise Echtheit: V. Schultze, Neue Jbb. f. deutsche Theol. 2, 1893, 131/45; Harnack, TU 13, 4 (1895).

[2] J. Dartigue-Peyrou, M. Aurèle dans ses rapports avec le christianisme, Thèse Paris 1897. K. Hubik, Die Apologien Justins 1912, 339/72. M. J. Lagrange, Rev. bibl. 1913, 243 ff. 394 ff. 568 ff. (Mark. Aurel. als Philosoph). H. Eberlein, K. Mark Aurel u. die Christen, Diss. Breslau 1914.

Diakon Sanctus von Vienne, die jugendliche Sklavin Blandina und der Knabe Pontikus[1] †. Im Osten erlitten B. Publius von Athen und B. Sagaris von Laodicea den Zeugentod (Eus. IV, 23, 2; 26, 3), wahrscheinlich in derselben Zeit auch der Bischof Karpus, der Diakon Papylus und die Christin Agathonike, welche zu Pergamum verbrannt wurden[2] †. Unglaubwürdig ist die Nachricht, der Kaiser habe nach dem Feldzug gegen die Quaden und Markomannen (171) die weitere Verfolgung der neuen Religion verboten, da er doch selbst seine Rettung aus der Gefahr, mit dem Heere zu verdursten (Regenwunder), und den Sieg dem Jupiter Pluvius, nicht dem Gebet der Christen zuschrieb, wie die Legende von der Legio fulminata (fulminea) will.[3]

Friedlichere Zeiten traten erst wieder unter Markus' unwürdigem Sohne Kommodus (180–92) ein. Sie sind wohl hauptsächlich auf den Einfluß zurückzuführen, den die den Christen geneigte, vielleicht selbst christliche Konkubine, d. i. unebenbürtige Gemahlin Marcia auf den Kaiser ausübte (seit 183). In den sardinischen Bleigruben schmachtende Christen wurden auf ihre Fürsprache befreit. Ungehindert konnten in verschiedenen Provinzen Synoden wegen des Osterfeststreites (§ 25, 3) stattfinden. Doch kamen einzelne Martyrien immerhin vor. Zu Karthago wurden sechs Christen (3 Männer und 3 Frauen) aus Scilli[4] † in Numidien mit dem Schwerte hingerichtet (17. Juli 180). In Rom starb (um 185) der vornehme, philosophisch gebildete (Senator?) Apollonius[5] †; in Kleinasien wütete einige Zeit der Prokonsul Arrius Antoninus gegen die Christen (Tert. Ad Scap. 5).

5. Der Afrikaner **Septimius Severus** (193—211)[6] setzte zunächst die Politik seines Vorgängers fort; er zeigte sich sogar

---

[1] Martyriumsbericht bei Euseb. V, 1—4 in Form eines Briefes der Gemeinden von Lyon und Vienne an die Schwestergemeinden in Kleinasien. Vgl. O. Hirschfeld, Sb. Berlin 1895, 381 ff. (= Kleinere Schriften 1918, 154 ff.); H. Quentin, Anal. Boll. 1921, 113/38. Verteidigung der Echtheit und Glaubwürdigkeit gegen J. W. Thompson durch Harnack, ThLZ 1913, 74/77; U. Kahrstedt, Rhein. Mus. f. Philol. NF. 68, 1913, 395 ff.; P. Allard, RQH 1913/14.

[2] Akten hg. von Harnack, TU 3, 4 (1888); P. Franchi de' Cavalieri, Studi e Testi 33 (Roma 1920). Vgl. H. Lietzmann, Festgabe K. Müller 1922, 46/57.

[3] Tert. Apolog. 5; Ad Scap. 4. Eus. V, 5. Dio Cass. 71, 9. Vgl. Harnack, Sb. Berlin 1894, 835/82; J. Geffcken, NJklA 3, 1899, 253 ff.; J. Petersen, Rhein. Mus. f. Philol. NF. 50, 1895, 453/74; K. Weizsäcker. Das Regenwunder unter M. Aurel 1894 (Rede); W. Weber, Sb. Heidelberg I, 7 (1910).

[4] Akten hg. von J. A. Robinson, Texts and Studies I, 2 (Cambr. 1891). L. Saltet, BullLE 1914, 108/23 (die Einfügung von sechs weiteren Namen afrikanischer Martyrer beruhe auf Interpolation des ursprünglichen Textes).

[5] Eus. V, 21. Hieron. De vir. ill. 42. Akten hg. v. Th. Klette, TU 15, 2 (1897), von Max Prinz v. Sachsen 1903 u. Rauschen, Floril. III, 69 ff. Bestreitung der Echtheit durch J. Geffcken zurückgewiesen von Harnack, DLZ 1904, 2464/9. Vgl. C. Callewaert, RQH 77, 1905, 349/75; H. Delehaye, Les passions des martyrs 125 ff.

[6] M. Platnauer, The Life and Reign of L. Sept. Sev., Oxf. 1918. J. Hasebroek, Untersuch. zur Gesch. der K. Sept. Sev. 1921. Fluß, RE Pauly-Wissowa 2. R. II (1923) 1940/2002.

persönlich wohlwollend gegen die Christen. Nach einiger Zeit änderte er indes sein Verhalten, gereizt durch jüdische Aufstände und wohl auch durch die wachsende Zahl der Christen in höheren Ständen mißtrauisch gemacht. Er verbot unter schweren Strafen den förmlichen Übertritt zum Judentum durch die Beschneidung (201), bald auch (202) die Annahme des Christentums. So entstand eine neue größere Verfolgung, von der wir aus Ägypten (Eus. VI, 1—5) und Afrika nähere Nachricht besitzen. In Alexandrien starben Leonides und mehrere Katechumenen seines Sohnes Origenes. Im Amphitheater zu Karthago fand (7. März 202 od. 203) das berühmte Martyrium der hl. Perpetua, Felicitas[1] † und drei weiterer Personen statt, über das wir einen ergreifenden, vielleicht von Tertullian abgefaßten Bericht besitzen, eine wahre Perle unter den Martyrerakten.

6. Schon in den letzten Jahren des Septimius Severus (seit c. 208) trat im wesentlichen wieder Ruhe ein, und sie hielt längere Zeit an, obwohl die (verlorene) Sammlung kaiserlicher Reskripte gegen das Christentum, welche der hervorragende Rechtsgelehrte Domitius Ulpianus damals (c. 215) veranstaltete (Lactant. Instit. V, 11), auf dauernd unfreundliche Stimmung in hohen Beamtenkreisen schließen läßt. Bei M. Aurelius Antoninus, genannt Karakalla (211—17), einem der verworfensten Kaiser, ist die Schonung wahrscheinlich auf Jugendeindrücke zurückzuführen (lacte christiano educatus nennt ihn Tertullian, Ad Scap. 4). Lokale Verfolgungen waren bei dem Gesetzesstande natürlich gleichwohl möglich, so in Afrika unter dem Prokonsul Scapula (211/12), an den Tertullian eine schneidende Warnungsschrift richtete.

Mit Karakalla hebt die Periode der **syrischen Kaiser** (211—35)[2] an, begründet durch seine Mutter, die Aramäerin Julia Domna, Tochter des Sonnenhohenpriesters zu Emesa, Gemahlin des Septimius Severus (vgl. § 17, 2). Sie ist eine der verworrensten und unheilvollsten der römischen Geschichte, gekennzeichnet durch Militär- und Weiberherrschaft (Julia Domna, ihre Schwester Julia Mäsa und deren zwei Töchter: die vier Julien), innere und äußere Zerrüttung des Reiches, fortschreitende Ausgleichung von Orient und Occident (Karakalla verleiht 212 allen freien Untertanen das römische Bürgerrecht), immer stärkere Überflutung des Westens durch die Mysterienreligionen

---

[1] Passio hg. von J. A. Robinson l. c. 60/94; von P. Franchi de' Cavalieri, RQ Suppl. 5 (1896). Vgl. H. Leclercq, DictAC II, 2233/52 (Grab der Martyrer); R. Reitzenstein, Sb. Heidelberg 1913, 46 ff.; Delehaye, Les passions des martyrs 63 ff.; A. H. Salonius, Passio S. Perpetuae, Helsingfors 1913 (die griech. Fassung sei die ursprüngliche). Über die Verfasserschaft der Passio: A. d'Alès, RHE 1907, 1/18; P. de Labriolle, BullLA 1913, 126/32; La crise Montaniste, Par. 1913, 338/53.

[2] J. Réville-G. Krüger, Die Religion zu Rom unter den Severern [2]1906. K. Bihlmeyer, Die „syrischen" Kaiser zu Rom u. das Christent. 1916. G. Herzog, Julia Mamäa, RE Pauly-Wissowa X, 916/23. F. Cumont-G. Gehrich, Die Mysterien des Mithra [2]1923. J. Grill, Die pers. Mithrasreligion im röm. Reich u. d. Christent. 1903. J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums 1920. Aufsätze über das heidnische Mysterienwesen, über Synkretismus und Christentum von J. Blötzer, StML 1906 II; 1907 I; St. v. Dunin-Borkowski, ZkTh 1911; StML 1912 I; H. Dieckmann, StML 1912 II; K. Benz, HJG 39, 1919, 1/30; M. J. Lagrange, Rev. bibl. 1919, 157/217, 419/80. Vgl. auch § 5.

des Ostens (s. § 5), namentlich den Sonnenkult (Sol invictus Mithras). In Alexandrien entstand damals die idealistische Religionsphilosophie des Neuplatonismus (§ 17, 2).

Der jugendliche **Elagabal** (218—22), der den Thron durch schmachvollste Laster und Orgien schändete, verdrängte für einige Jahre die römische Staatsreligion durch den Dienst des Baal von Emesa und nannte sich Sacerdos amplissimus Dei invicti Solis Elagabali. Er soll sich mit dem Plane getragen haben, alle Religionen, auch das Juden- und Christentum, mit seinem Sonnenkult zu verschmelzen. Sein Vetter, der edelgesinnte und pflichteifrige, aber schwache **Severus Alexander** (222—35) zeigte sich wohlwollender gegenüber den Christen als je ein römischer Kaiser. Sein Biograph Lampridius (Alex. Sev. 22) sagt von ihm: Christianos esse passus est. Er duldete nicht nur zahlreiche Gläubige unter seinem Hofgesinde, sondern verkehrte auch freundschaftlich mit dem gelehrten Julius Afrikanus (§ 39, 5), ließ die „goldene Regel" der Nächstenliebe (Mt. 7, 12) in negativer Fassung im Palaste und in Staatsgebäuden anschreiben und sprach den Christen in Rom bei einem Rechtsstreit mit den Speisewirten ein Grundstück für Kultuszwecke zu. Dagegen ist die Nachricht des unzuverlässigen Biographen (c. 43), Alexander habe Christus einen Tempel bauen und ihn unter die Götter aufnehmen wollen, nicht glaubwürdig, die weitere Angabe (c. 29), er habe in seinem Lararium neben Apollonius von Tyana (§ 17, 2), Abraham, Orpheus, den besten der früheren Kaiser und seinen Ahnen auch ein Bildnis Christi verehrt, zum mindesten sehr zweifelhaft. Mehr näherte sich dem Christentum wohl die begabte, herrschsüchtige Mutter des Kaisers, Julia Mamäa. Sie stand mit den bedeutendsten Theologen der Zeit in Beziehungen: den Origenes ließ sie zu religiösen Vorträgen zu sich nach Antiochien kommen (um 232) und der römische Presbyter Hippolyt widmete ihr eine Schrift über die Auferstehung. Aber als Christin erscheint sie erst seit dem 5. Jh. bei Rufinus, Orosius und anderen Historikern. Immerhin zog die christliche Kirche aus der günstigen Lage in jener Zeit große Vorteile und stand der öffentlichen Anerkennung vor Konstantin d. Gr. nie näher als damals.

Einzelne Martyrien mögen bei dem Fortbestand der christenfeindlichen Gesetze gleichwohl vorgekommen sein. Jenes der hl. Cäcilia wird gewöhnlich in die Zeit des Severus Alexander verlegt, da in den Akten ein Bischof Urbanus (= Papst Urban 222—30) vorkommt. Aber der archäologische Befund der Cäciliagruft in der Kallistuskatakombe läßt eher auf die Zeit des Kaisers Markus oder Kommodus schließen. Die Akten selbst sind wie diejenigen anderer stadtrömischer Martyrer (hl. Agnes, Laurentius, Sebastian, Martina usw.) ganz legendär, so daß ihnen ein sicheres Einzelzeugnis schwerlich entnommen werden kann. Vgl. über Cäcilia J. P. Kirsch, Die hl. Cäcilia in d. röm. Kirche des Altertums 1910; H. Quentin, DictAC II, 2712/38; P. Franchi de' Cavalieri, Studi e Testi 24 (Roma 1912); H. A. Kellner und P. A. Kirsch in ThQ 1912/16; L. Saltet, BullLE 1912, 169/79. — Über Agnes: P. Franchi de' Cavalieri, San Agnese nella tradizione e nella legenda, RQ Suppl. 5 (1899); F. Jubaru, S. Agnès, Paris 1907.

7. Die Ermordung Alexanders und Mamäas im Feldlager am Rhein brachte auch für die Kirche einen schroffen Umschwung. Den Purpur erhielt vom Heere **Maximinus Thrax** (235—38), der „erste Barbar" auf dem Kaiserthrone. Er verfolgte wie die Anhänger seines Vorgängers überhaupt so besonders die von ihm geschätzten Christen. Sein Edikt kehrte sich speziell gegen die Vorsteher der Gemeinden, d. i. den höheren Klerus. Papst Pontian und der Gegenbischof Hippolyt (§ 32, 4; 39, 4) wurden auf die Insel Sardinien verbannt, deren gefürchtetes

Klima ihnen baldigen Tod brachte.[1] Doch kam es, wie es scheint, zu keiner größeren Verfolgung, ausgenommen in den Provinzen Kappadozien und Pontus, wo der Fanatismus des Volkes durch verheerende Erdbeben gegen die Christen aufgeregt wurde. Die Feindseligkeit dauerte zudem nicht gar lange. Maximin stand allem nach noch selbst von ihr ab, und der Friede hielt an unter Gordian III (238—44) und unter dem wieder sehr christenfreundlichen Philippus Arabs (244—49), dem Sohne eines Beduinenscheichs aus Bostra. Origenes stand mit ihm und seiner Gemahlin Severa in Briefwechsel. Von Philippus ging sogar bald in christlichen Kreisen das Gerücht (Eus. VI, 34; VII, 10, 3), er sei selbst Christ gewesen und habe sich (in Antiochien) wegen schwerer Blutschuld der Kirchenbuße unterzogen. Aber auf Münzen der Jahrtausendfeier Roms (248) ist er als opfernder Pontifex maximus dargestellt und erscheint auch sonst in der Öffentlichkeit stets als Heide.

§ 16.

Die großen Verfolgungen von Decius bis Diokletian. Der Sieg der Kirche.

1. Die Kirche hatte sich, die kurze Verfolgung unter Maximin abgerechnet, nunmehr bereits einer vierzigjährigen Ruhe erfreut. Sie gewann in dieser Zeit beträchtlich an Umfang und konnte ungestört ihre Organisation ausbauen. Aber dem äußeren Wachstum entsprach nicht auch das innere; der lange Frieden wirkte vielfach erschlaffend. Manche ihrer Mitglieder, Kleriker und Laien, waren in Weltsinn und Lauigkeit geraten. „Um seine Familie zu prüfen," sandte Gott, wie Cyprian (De lapsis 5) bemerkt, eine neue Verfolgung. Sie war von kurzer Dauer, aber äußerst heftig und gefährlich. Ihr Urheber ist der K. **Decius** (249—51),[2] einer jener kraftvollen kriegerischen Kaiser pannonisch-illyrischer Herkunft, die eine Restaurationspolitik großen Stils betrieben. Um das durch die orientalischen Herrscher ruinierte Reich gegen die äußeren Feinde widerstandsfähiger zu machen und zum alten Glanze zurückzuführen, glaubte er vor allem die nach seiner Ansicht gefährlichsten Gegner des Staatswesens, die Christen, der alten nationalen Einheitsreligion unterwerfen zu sollen. Er ging dabei mit solcher Planmäßigkeit

[1] Catal. Liberianus (§ 78, 3). Im J. 1909 wurde das Epitaph des Pontian in der Cäciliagruft wieder aufgefunden, vgl. J. Wilpert, Die Papstgräber 1909, 17 ff.

[2] J. A. F. Gregg, The Decian Persecution, Edinb. 1897. G. Schoenaich, Die Christenverf. des K. Decius 1907. K. Bihlmeyer, ThQ 1910, 19/50. H. Leclercq, DictAC IV, 309/39. Jos. Weber, De actis S. Acacii, Diss. Straßb. 1913. P. Franchi de' Cavalieri, Studi e Testi 33 (Roma 1920) 179 ff. (Verfolgung des Gallus).

und Energie zu Werk, daß seine Verfolgung die früheren an Bedeutung weit übertrifft und eine neue Periode in ihrer Geschichte einleitet (vgl. § 14, 3). Ein Edikt befahl Ende 249 allen Untertanen, auch Frauen und Kindern, den Göttern zu opfern und am Opfermahl teilzunehmen; gegen Säumige sollte mit allen Mitteln einer grausamen Justiz: Vermögensverlust, Verbannung, Kerker, Folter, unter Umständen mit Todesstrafe vorgegangen werden. Auf die Bischöfe war es besonders abgesehen (tyrannus infestus sacerdotibus, Cypr. Ep. 55, 9).

Der Schrecken bei den Christen war groß. Sie zeigten leider vielfach geringe Widerstandskraft: in Alexandrien, Karthago, Smyrna, Rom und wohl auch anderwärts gab es einen massenhaften Abfall (Eus. VI, 39—41; Cypr. De lapsis 7—9); selbst einige Bischöfe wurden dem Glauben untreu. Die einen der Abgefallenen (lapsi) brachten den Göttern Schlachtopfer dar (sacrificati), andere streuten Weihrauch (turificati), wieder andere wußten sich, ohne zu opfern, auf Grund der vorgeschriebenen Eingabe (libellus), sei es persönlich oder durch Mittelspersonen, von den Behörden ein Opferattest und Eintragung in die Listen der Opfernden zu verschaffen (libellatici, accepta facientes). Aber ausgestorben waren die christlichen Helden keineswegs. Nicht wenige jeden Alters und Geschlechts gaben lieber das Leben hin als den Glauben. So Papst Fabian[1] und der Presbyter Pionius† in Smyrna; die Bischöfe Babylas von Antiochien und Alexander von Jerusalem starben im Kerker, der betagte Origenes trug heldenmütig schwere Folter. Viele, so die Bischöfe Cyprian von Karthago, Dionysius von Alexandrien und Gregor der Wundertäter von Neocäsarea, retteten ihr Leben unter großen Mühsalen durch die Flucht. Im Frühjahr 251 ließ die Verfolgung nach, da Decius durch kriegerische Verwicklungen in Anspruch genommen wurde. Als er bald darauf (Mai oder Juni 251) im Kampfe gegen die Goten an der unteren Donau fiel, trat völliger Friede ein. Die Kirche war schwer erschüttert, aber nicht überwunden. Viele Gefallene traten reuig zurück; über ihre Wiederaufnahme kam es in Rom und Karthago zu heftigen Streitigkeiten (§ 35, 1. 2).

In Ägypten wurden in der letzten Zeit nach und nach nicht weniger als 41 Papyrus-Libelli bzw. Teile von solchen wiederaufgefunden; 34 davon stammen aus dem Dorfe Theadelphia in Fajum (Mittelägypten). Ob Libelli von Christen darunter sind, ist ganz unsicher. Sämtliche Texte gibt J. R. Knipfing,

[1] H. Koch, IntkZ 10, 1920, 234 f. weist darauf hin, daß Cyprian nach Ep. 28,1 im August 240 nur in Afrika, aber nicht in Rom vollendete Martyrer kenne; demnach wäre Fabian († 20. Jan. 250; Cyprian Ep. 9, 1 erwähnt seinen ‚gloriosus exitus') nur als Konfessor zu betrachten. Indes ist das Martyrium Fabians in der Depositio martyrum des römischen Chronographen von 354 78 3) und bei Eusebius VI, 39, 1 bezeugt. Vgl. H. Leclercq, DictAC V, 1058/64; A. de Waal, Kath. 1915 I, 403 ff.

HarvThR 16, 1923, 345/90. Vgl. noch P. M. Meyer, Die libelli aus d. Decian. Christenverf., Abh. Berlin 1910, 5; Griech. Texte aus Ägypten 1916. A. Bludau, Kath. 1908 II, 173 ff. 258 ff. G. Schoenaich, Die libelli u. ihre Bedeut. f. d. Christenverf. d. K. Decius 1910 H. Leclercq, BullLA 1914, 52 ff. 126 ff. 188 ff. L. Faulhaber, ZkTh 43, 1919, 439 ff. 617 ff.

Der Nachfolger des Decius, K. **Gallus** (251—53), ließ die Christen zunächst unbehelligt. Die Prüfung war indessen noch nicht zu Ende. Als in Bälde eine große Seuche ausbrach, die das ganze Reich verheerte, verordnete der Kaiser, daß zur Abwendung des Übels dem Apollo Sühnopfer dargebracht werden sollten. Es erneuerten sich für die Christen nunmehr die Leiden, wenn es auch zu keiner großen Verfolgung kam. Sie standen aber jetzt besser gerüstet da als zuvor; selbst Gefallene büßten ihre frühere Schuld. P. Kornelius starb in der Verbannung; auch seinen Nachfolger Lucius traf Exil.

2. Mit der Thronbesteigung **Valerians** (253—60)[1] kehrte der Friede zurück. Der neue Kaiser hatte sogar viele Christen in seinem Palast. Zuletzt aber ließ auch er sich durch die Einflüsterungen seines Günstlings, des Generals Makrianus, zu einer feindseligen Haltung bestimmen (Eus. VII, 10—12). Die Verfolgung zielte vor allem darauf ab, die Organisation der christlichen Gemeinden zu zertrümmern und ihren Zusammenhalt unmöglich zu machen. Nach dem Edikt von 257 sollten die Bischöfe, Priester und Diakonen unter Strafe des Exils opfern, der Besuch von Cömeterien (§ 23, 5) und gottesdienstlichen Versammlungen bei Todesstrafe verboten sein. Nach einem zweiten Edikt von 258 (Cypr. Ep. 80, 1) sollten die höheren Kleriker, wenn sie standhaft blieben, sofort, die hochstehenden Männer aus der Laienwelt dann hingerichtet werden, wenn der Verlust ihrer Würden und Güter sie nicht zum Abfall brachte, vornehme Frauen in die Verbannung gehen müssen usw. Die Verfolgung war in manchen Provinzen sehr blutig, erreichte aber, vom Orient abgesehen, wo sie durch den Usurpator Makrianus noch einige Zeit fortgesetzt wurde, mit der Gefangennahme des Kaisers im persischen Krieg (260) im wesentlichen ein Ende. — Die berühmtesten Martyrer der Zeit sind: in Rom P. Sixtus II, der in der Kallistuskatakombe beim Gottesdienst überrascht mit vier Diakonen an Ort und Stelle enthauptet wurde (6. Aug. 258); einige Tage darauf (10. Aug.) sein Diakon Laurentius; in Afrika eine größere Zahl von nicht näher bekannten Blutzeugen zu Utica (Massa candida?) und namentlich Cyprian, der große Bischof von Karthago, am 14. Sept. 258 enthauptet †; in Spanien

[1] P. J. Healy, The Valerian Persecution, Boston 1905. P. Corssen, ZntW 16, 1915, 147/66 (Sixtus II). P. Franchi de' Cavalieri, RQ 1900, 159 ff. und Studi e Testi 33 (Roma 1920) 65/72 (Laurentius); ders. in Studi e Testi 9 (R. 1903) über die Massa candida. Lit. zu den Acta Cypriani s. § 40, 3.

B. Fruktuosus von Tarragona und seine Diakonen Augurius und Eulogius†, die des Feuertodes starben.

Valerians Sohn Gallienus (260—68) gewährte den Christen nicht bloß Ruhe, sondern gab ihnen auch die in der Verfolgung entzogenen Cömeterien und gottesdienstlichen Lokale zurück (Eus. VII, 13), deren Errichtung ihnen trotz des Verbotes ihrer Religion schon seit Ende des 2. Jahrh. möglich gewesen war (s. § 19, 3 u. 23, 5). Die Restitution traf wahrscheinlich auch die einzelnen, die Güter und Würden verloren hatten. Die Maßregel Galliens kam, auch wenn sie nicht die Bedeutung eines eigentlichen Toleranzediktes hatte, doch in ihrer Wirkung einem solchen nahe.

3. So begann um 260 eine neue über vierzigjährige Friedensperiode für das Christentum, die nur kurz durch die unbedeutende Verfolgung K. **Aurelians** (270—75) unterbrochen wurde. Dieser tüchtige, als Restitutor Orbis gefeierte Regent war ein eifriger Verehrer der Götter, besonders des Sol invictus (von Palmyra), dessen Kult, verbunden mit der Kaiserverehrung, für geraume Zeit gewissermaßen die Reichsreligion wurde. Doch hielt er zunächst an dem Gallienschen Erlasse fest. Dem Gesuch der Christen von Antiochien willfahrend, sprach er sogar die dortigen Kirchengebäude gegen die Ansprüche des abgesetzten Bischofs Paul von Samosata (§ 32, 3) dem rechtmäßigen Bischof Domnus zu (272), übrigens wesentlich aus politischen Gründen, da Paul Parteigänger der von Aurelian bekämpften und besiegten Königin Zenobia von Palmyra war. Aber 275 erschien ein Verfolgungsedikt. Doch hatte es keine größere Bedeutung, denn der Kaiser wurde bald darauf ermordet und seine Nachfolger führten es nicht weiter aus.

4. Auch **Diokletian** (284—305)[1] ließ die Christen längere Zeit in Ruhe. Ein Herrscher von großer Energie und staatsmännischer Begabung führte er mit Glück eine durchgreifende Reorganisation des Reiches durch. Die Verfassung wurde zur absoluten Militärmonarchie ausgestaltet mit orientalischem Hofzeremoniell, die Residenz nach dem Orient (Nikomedien) verlegt, eine neue Verwaltungseinteilung in Präfekturen (4), Diözesen (12) und Provinzen (96) mit einem gewaltigen Beamtenapparat geschaffen. Zum Gehilfen in der Regierung und Mitaugustus über die westliche Reichshälfte nahm Diokletian seinen Waffengefährten Maximianus Herkuleus (285—305) und bestellte außerdem in seinem Schwiegersohn Galerius und in Konstantius Chlorus für den Osten und Westen je einen Cäsar als Mitregenten und Thronfolger (293).

Der seit 260 andauernde Friede förderte die Ausbreitung des Glaubens in hohem Grade. In den größeren Städten ent-

[1] Hauptquellen: Lactantius, De mortibus persecutorum; Eusebius H. E. VIII—IX; De martyribus Palaestinae. — A. J. Mason, The Persecution of D., Cambr. 1876. P. Allard (§ 15) IV—V. J. Belser, Zur Dioklet. Christenverf. 1891. B. Violet, Die paläst. Märtyrer d. Eusebius, TU 14, 4 (1896). T. de Bacci Venuti, Dalla grande persecuzione alla vittoria del Cristianesimo, Milano 1913. P. Batiffol, La paix Constantinienne et le Catholicisme, Paris 1914. K. Bihlmeyer, ThQ 1912, 411 ff. 527 ff. (Toleranzedikt des Galerius). Ch. Babut, Rev. hist. 123, 1916, 225/52 (Ursprünge der Verfolg.). H. Delehaye, Bull. de l'Acad. R. de Belgique 1921, 150/66 (Verfolg. im Heere); Anal. Boll. 40, 1922, 5 ff. 241 ff. (Martyrer in Ägypten). Weiteres s. u. und § 41.

standen bereits ansehnliche christliche Kirchen, in der Residenz Nikomedien sogar eine solche gegenüber dem kaiserlichen Palaste. Es gab viele Christen in einflußreichen Stellungen, im Heere und am Hofe. In kurzer Zeit schien die neue Religion, die schon etwa 3—4 Mill. Bekenner zählen mochte und der selbst Diokletians Gemahlin (Priska) und Tochter (Valeria) nahestanden, das Übergewicht über die alte zu gewinnen, zumal im Orient. Aber so leicht sollte der Sieg nicht errungen werden. Es gelang der altgläubigen, von Anhängern des Neuplatonismus geführten Partei, den fanatisch rohen Cäsar Galerius und durch diesen den zaudernden Diokletian davon zu überzeugen, daß die kaiserliche Restaurations- und Zentralisierungspolitik als Krönung eine Niederwerfung der Feinde des Staatskultus erfordere. Als geistigen Urheber (auctor et consiliarius) der Verfolgung bezeichnet Laktantius (De mort. 16) den Statthalter Hierokles von Bithynien, einen Neuplatoniker, der gegen die Christen auch literarisch auftrat (§ 17, 1).

So entstand die letzte große Verfolgung, die schwerste und am längsten dauernde von allen, der eigentliche Entscheidungskampf zwischen Christentum und Heidentum. Ein Vorspiel derselben war die Reinigung des Heeres (seit 298, oder erst 302?), indem die Soldaten vor die Wahl gestellt wurden, zu opfern oder ihre Stellen aufzugeben (Eus. VIII, 1), einige auch dabei den Tod fanden (Marcellus, Dasius; über die Thebaische Legion s. u.). Der volle Sturm begann 303. Innerhalb eines Jahres erschienen vier Edikte, ein ganzes System von Maßregeln, um das Christentum womöglich ganz zu vernichten. Das erste (Eus. VIII, 2; Lact. De mort. 13) vom 23. Febr. 303 befahl, die Kirchen niederzureißen und die hl. Bücher zu verbrennen — die sie auslieferten, hießen traditores,[1] eine neue Klasse der lapsi (vgl. § 52, 1. 2) —, und entzog allen Christen die bürgerlichen Rechte, den Inhabern von Ehrenstellen auch Rang und Würde, den in kaiserlichen Diensten Stehenden die Freiheit. Bei der Durchführung kam es da und dort bereits zum Blutvergießen, in Nikomedien gab es sogar viele Martyrien. Wiederholte Brandfälle im kaiserlichen Palast wurden nämlich den Christen zur Last gelegt und auf Grund dieser Anschuldigung hingerichtet, wer nicht opferte, so

[1] Nach der Behauptung der Donatisten (§ 52) wäre auch Papst Marcellinus (296—304) mit mehreren seiner Presbyter traditor und turificatus geworden. Der hl. Augustinus (C. lit. Petiliani II, 202; De unico baptismo 27) weist die Anklage als unzutreffend zurück. Die Akten einer angeblichen Synode von Sinuessa (303), welche sie wiederholen, sind nachweislich um 500 gefälscht. Aber immerhin berichtet auch der Liber pontificalis (ed. Duchesne I, 162 f., CXXX ff), daß M. zuerst abgefallen sei, später aber seinen Fehler durch das Martyrium wieder gutgemacht habe. Vgl. Döllinger, Papstfabeln ²1890, 48 ff.; H. Grisar, KL VIII, 649/54; Linsenmayer, Die Bekämpfung des Christent. 201 f.

der Bischof Anthimus, viele Kleriker und Hofbeamte. Zu einem weiteren Einschreiten liehen sodann militärische Unruhen in Syrien und Kappadozien den Vorwand. Zwei folgende Edikte (Eus. VIII, 6) verordneten Einkerkerung und Opferzwang für die Kleriker. Endlich verlangte ein vierter Erlaß (Eus. De mart. Palaest. 3) vom Frühjahr 304 von allen Christen das Opfer. Gegen die unter der Folter standhaft Gebliebenen kam gewöhnlich die Todesstrafe, oft in grausamster Form, zur Anwendung. Nunmehr flossen allenthalben Ströme von Christenblut, besonders in Ägypten, Palästina und Kleinasien (Aera martyrum). Eine Ausnahme machte nur die Präfektur Gallien, welche Frankreich, Spanien und Britannien umfaßte. Konstantius, der Beherrscher dieses Gebietes, beschränkte sich auf die Ausführung des ersten Ediktes.

Von dem Martyrium der sog. **Thebaischen** (d. h. aus der ägyptischen Provinz Thebais rekrutierten) **Legion** erfahren wir zuerst durch B. Eucherius von Lyon um 450 (Passio Agaunensium martyrum, ed. Krusch, MGSS rer. Merov. III, 20/41). Darnach wurde die Legion wegen ihrer Weigerung, an der Verfolgung ihrer christlichen Brüder sich zu beteiligen, durch Kaiser Maximian zu Agaunum (St. Moritz im Kanton Wallis) zweimal dezimiert und zuletzt gänzlich niedergemetzelt. Genannt werden besonders die Offiziere Mauritius, Candidus, Exsuperius und Viktor. Nach späteren, sicher legendären Berichten wären Teile der Legion auch in anderen Städten, namentlich am Rhein (Bonn, Köln, Xanten, Trier), getötet worden. Die völlige Bestreitung des Martyriums (Krusch, Egli u. a.) ist abzuweisen. Es hat jedenfalls einen festen Kern, worauf auch neuere Ausgrabungen zu St. Maurice hinweisen, wenn freilich die überlieferte Gestalt und Ausdehnung stärkstem Zweifel unterliegt und eine genauere Datierung zwischen 284 und 305 nicht möglich ist. Neueste Arbeiten darüber von Fr. Stolle, Diss. Breslau 1891 (dazu A. Hirschmann, HJG 1892, 783/98); Joh. Schmid 1893; R. Berg 1895; M. Besson, Monasterium Acaunense, Fribourg 1913; Étude sur les commencements du christianisme en Suisse romande, Fribourg 1921; N. Peissard, La découverte du tombeau de St. Maurice, martyr d'Agaune, St. Maurice 1922 (vgl. HJG 43, 1923, 104).

Weit mehr gehört der Legende an das Martyrium der hl. **Ursula** und der **elftausend Jungfrauen** aus Britannien, die auf dem Rückweg von einer Pilgerfahrt nach Rom bei Köln durch die Hunnen um 452 den Tod gefunden haben sollen (Passio in der ausgebildeten Form aus dem 10. Jh.; vgl. L. Zoepf, Das Heiligenleben im 10. Jh. 1908, 64 ff.). Daß es indes ebenfalls eine historische Grundlage hat, zeigt die dem 4./5. Jh. angehörige, zu Unrecht verdächtigte und dem 15. Jh. zugeschriebene (s. C. M. Kaufmann, Handb. der altchristl. Epigraphik 1917, 395/7) Clematius-Inschrift im Chor der Kölner Ursulakirche, in welcher der Martertod von hl. Jungfrauen (für die Diokletianische Zeit?) bezeugt ist. Die erste Hälfte der Inschrift ist in dem Sermo de natali SS. Virginum aus dem 9. Jh. bereits wörtlich zitiert, die ganze in der Passio des 10. Jh. Die Zahl der Martyrinnen hängt vermutlich mit der novellistischen Ausgestaltung der Legende durch bretonische Sagenmotive zusammen und ist schwerlich durch einen Lesefehler (XI MV = XI Milia Virginum statt Martyres Virgines) zu erklären. Vgl. G. Morin, L'inscription de Clematius, Mélanges Paul Fabre, Paris 1902, 50/64 (= Études, textes etc. I, 1913, 12, 206/19). G. Zutt, Die Legende von der hl. U. I, Progr. Offenburg 1904. A. Riese, Bonner Jahrbücher 118, 1909, 236/45. Th. Ilgen, Westdeutsche Z. 30, 1911, 141/296. H. Leclercq, DictAC III, 2172/80. J. Klinkenberg, Westd. Z. 32, 1914, 336/62 (ebd. 362/74 Ilgen).

5. Im J. 305 legten Diokletian und sein Mitaugustus, wie früher verabredet, die Regierung nieder, Konstantius und Galerius wurden jetzt Augusti, Severus und Maximinus Daja (Daza), letzterer ein Neffe des Galerius, zu Cäsaren bestellt. Die Verfolgung dauerte fort. Doch erhielten die Christen in Italien und Afrika in Bälde durch den Usurpator Maxentius (306—12), Sohn des Maximianus, der den Severus verdrängte, ruhigere Tage. In Gallien setzte Konstantin, nach dem Tode seines Vaters Konstantius vom Heere zum Augustus ausgerufen (306), dessen milde Regierung fort. Ebenso gewährte Licinius, zum Augustus über Pannonien, Dalmatien und Norikum erhoben (seit 308), der Kirche aus Politik Duldung. Im Orient dagegen dauerte das Blutvergießen mit geringer Unterbrechung noch eine Reihe von Jahren fort, denn jetzt konnte Galerius seinem Christenhasse freien Lauf lassen, und sein Cäsar Maximin überbot ihn noch an raffinierter Grausamkeit. Es starben damals neben vielen anderen (in Ägypten gab es sogar Massenhinrichtungen) die gelehrten Presbyter Pamphilus von Cäsarea (vgl. § 39, 6) und Lucian von Antiochien (§ 32, 3), die Bischöfe Petrus von Alexandrien (§ 35, 3), Methodius von Olympus (§ 39, 6) und Silvanus von Gaza mit 39 Gefährten eines ruhmvollen Zeugentodes (vgl. § 12, 4 über Viktorinus, Quirinus, Afra, die vier Gekrönten).

Aber der Kampf war, wie von Anfang an vorauszusehen, erfolglos; der römische Staat mußte vor dem Christentum kapitulieren. Galerius, von entsetzlicher Todeskrankheit erfaßt, erließ im April 311 mit seinen drei Mitregenten zu Nikomedien ein **Toleranzedikt** (Lact. De mort. 34; Eus. VIII, 17). Darin wird unter dem Eingeständnis des Fehlschlags der Verfolgung (cum plurimi in proposito perseverarent) die christliche Religion und ihre Ausübung, wenn auch zunächst noch mit einer einschränkenden Klausel, erstmals durch Reichsgesetz für erlaubt erklärt (indulgentiam nostram credidimus porrigendam, ut denuo sint Christiani et conventicula sua componant, ita ut ne quid contra disciplinam agant). Am Schlusse werden die Christen sogar aufgefordert, für Kaiser und Reich zu beten (debebunt deum suum orare pro salute nostra et rei publicae ac sua). Auch Maximin mußte sich, wiewohl widerstrebend, zunächst fügen.

6. Die politische Lage spitzte sich unterdessen im Westen zu einem Entscheidungskampfe zwischen **Konstantin**[1] und Maxentius

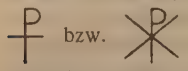
[1] V. Sesan, Kirche u. Staat im römisch-byzant. Reiche seit Konstantin I 1911. W. Schnyder, Die Anerkennung d. christl. Kirche unter Konst. d. Gr., Programm Luzern 1913. J. Maurice, Les origines relig. de Constantin le Gr., BullLA 1914, 37/45. F. J. Dölger, Konst. d. Gr. nach neueren Forschungen, ThRev 1914, 353 ff. 385 ff. H. Schrörs, Die Bekehrung Konst. d. Gr. in der Überlief., ZkTh 1916, 238/57. Weiteres s. o. u. bei § 41. — Zum sog. Mai-

zu. Als jener 312 gegen den Beherrscher Roms zu Felde zog, trat er, schon vorher einer Art von synkretistischem Monotheismus (der Verehrung des Sol invictus, s. o. Nr. 3) zugetan, in gefahrvoller Lage dem Christentum näher. Er stellte sich und sein Heer, wie es heißt infolge einer wunderbaren Kreuzeserscheinung (s. u.), unter den Schutz des Christengottes und seines „heilbringenden Zeichens" und überwand den Tyrannen in siegreicher Schlacht an der milvischen Brücke bei Rom (28. Okt. 312). Die religiöse Frage regelte Konstantin auf einer Zusammenkunft mit seinem Schwager Licinius zu **Mailand** im Febr. 313 in hochherziger Weise. Auf Grund dieser Abmachungen erging „ein sehr vollkommenes und umfassendes Gesetz zu Gunsten der Christen" (Eus. IX, 9, 12; 9a, 12), das uns freilich nur in der Form einer von Licinius nach Überwindung Maximins (s. u.) für den Osten erlassenen Konstitution bei Laktantius (De mort. 48) und Eusebius (X, 5, 2—14) erhalten ist. Es gewährte unter Beseitigung der 311 von Galerius noch aufgerichteten Schranken jedermann im Reiche und im besonderen den Christen volle Religionsfreiheit (ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset; . . . scires nos liberam atque absolutam colendae religionis suae facultatem iisdem Christianis dedisse), außerdem Rückgabe bzw. Ersatz der in der Verfolgung konfiszierten kirchlichen Gebäude und Grundstücke an das corpus Christianorum d. i. die christlichen Gemeinden als Träger körperschaftlicher Rechte. Damit war die bisherige exklusive Verbindung des römischen Staates mit dem heidnischen Kulte grundsätzlich gelöst, eine völlig neue Ära seiner Religionspolitik eingeleitet und eine epochemachende Wendung in der Geschichte des Christentums angebahnt. Zwar hatte die segensreiche neue Ordnung noch einen Gegner an dem unbelehrbaren Christenhasser Maximin, der die Feindseligkeiten gegen die Christen wieder erneuert hatte. Aber **Licinius** schlug ihn entscheidend bei Adrianopel (30. April 313); auf der Flucht endete er zu Tarsus durch Selbstmord. Nun kamen die Mailänder Beschlüsse auch im Osten, der fast zehn Jahre lang die ganze Schwere der Verfolgung getragen hatte, zur Geltung. Das Christentum war im Kampfe mit der heidnischen Staatsmacht endgültig Sieger geblieben und ging freudig neuen Zeiten entgegen (Eus. X, 1).

---

länder Edikt: J. Wittig, RQ Suppl. 19, 1913, 40/65; V. Sesan I, 128/237; Batiffol, BullLA 1913, 241/64; J. Maurice et F. Martroye, ebd. 1914, 45/52; K. Bihlmeyer, Das angebl. Toleranzedikt Konstantins v. 312, ThQ 1914, 65 ff. 198 ff.; J. R. Knipfing, Das angebliche „Mailänder Edikt" von 313 im Lichte der neueren Forschung, ZKG 40, 1922, 206/18 (K. schießt über das Ziel hinaus, wenn er jeglichen Toleranzerlaß Konstantins von Mailand aus bestreitet; das Zeugnis Eusebs (s. o.) ist doch nicht so leicht zu entkräften).

Die vielbesprochene **Kreuzesvision Konstantins** wird von Eusebius in der 337 verfaßten, stark panegyrischen Vita Constantini I, 28—31 mit Berufung auf die eidliche Versicherung des Kaisers folgendermaßen erzählt. Auf dem Feldzuge gegen Maxentius (offenbar noch in Gallien bzw. Oberitalien), als er den Gott der Christen um Hilfe anflehte, habe Konstantin mit den Soldaten an einem Spätnachmittage über der Sonne das Siegeszeichen des Kreuzes, aus Licht gebildet, gesehen und dabei die Worte: „Durch dieses siege!“ (τούτῳ νίκα); in der folgenden Nacht sei ihm Christus mit diesem Zeichen erschienen und habe ihn beauftragt, danach ein Feldzeichen herstellen zu lassen, eine mit dem Monogramm Christi (☓ mit P durchzogen)



bzw.

geschmückte Fahne, das Labarum, wie sie genannt wurde. Dieser Bericht unterliegt aber starken Bedenken. Denn Laktantius, De mortibus persecutorum (um 314/15 verfaßt) c. 44, weiß nur von einem bedeutungsvollen Traume vor der römischen Entscheidungsschlacht, worin Konstantin gemahnt wurde, ut caeleste signum Dei notaret in scutis atque ita proelium committeret, und Eusebius selbst berichtet in dem betreffenden, gleichfalls 314/15 abgefaßten Teile seiner KG. (IX, 9) nur von dem Gebete des Kaisers, der ihm gewordenen göttlichen Hilfe und von einer in Rom errichteten Siegesstatue, die Konstantin mit dem Zeichen der Erlösung in der rechten Hand darstellte und auf sein Verlangen die Inschrift erhielt, daß er durch dieses heilbringende Zeichen die Stadt vom Joche des Tyrannen befreit habe. Eine wunderbare Vision wird auch deshalb nicht anzunehmen sein, weil der Kaiser, in dem Heidnisches noch stark mit Christlichem rang, das Kreuz in nicht einwandfreier Weise als magisches Schutz- und Zaubermittel gegen seine Feinde gebrauchte. Dennoch liegt keine bloße Erfindung vor, in dem Bericht steckt jedenfalls ein subjektiver Wahrheitskern. Daß Konstantin, der Exaltation auch sonst zugänglich, ein starkes religiöses Erlebnis hatte, das an seine bisherige Sonnenverehrung anknüpfte, aber zugleich seine Hinwendung zum Christentum entscheidend beeinflußte, ist nicht zu bestreiten, wenn sich auch die Einzelheiten nicht mehr sicher bestimmen lassen (eine Haloerscheinung mit Lichtringen und Nebensonnen, zunächst als Manifestation der Sonnengottheit gefaßt, dann nachträglich, vielleicht infolge nächtlichen Traumgesichts, christlich gedeutet? Das Labarum ursprünglich einfach das orientalische Henkelkreuz, das als Sonnen- und Lebenssymbol wohl bekannt war? Vgl. Kampers). Der Vorgang wird 25 Jahre später, offenbar unter dem Eindruck der epochemachenden Wendung und der beispiellos glücklichen Regierung Konstantins bereits legendär umgebildet, gewissermaßen verklärt wiedergegeben. — J. B. Aufhauser, Quellenzeugnisse zu Konstantins Kreuzesvision 1912 (Kleine Texte 108). Funk, AU II, 1/23. H. Schrörs, Konstantins d. Gr. Kreuzerscheinung 1913 (dazu F. J. Dölger, ThRev 1914, 354 ff.); ZkTh 1916, 485/523. P. Batiffol, La paix Const. 213 ff. F. Kampers, Vom Werdegang der abendländ. Kaisermystik 1924, 144/73. V. Gardthausen, Das alte Monogramm 1924, 73/102. Für die volle Glaubwürdigkeit treten ein: M. Desroches, Le Labarum, Par. 1894; H. Laven, Konst. d. Gr. u. d. Zeichen am Himmel 1902; A. Knöpfler, HpBl 1908 I, 183/99; J. Stalker, Expositor 1909, 322/33; J. Wilpert, 3. Vereinsschr. d. Görresges. für 1913, 5/17; F. Savio, Civ. catt. 1913 II/III; P. Franchi de'Cavalieri, Studi Romani 1, 1913, 161/86; 2, 1914, 216/23 (Labarum).

§ 17.

Der Kampf gegen das Christentum mit den Waffen des Geistes.[1]

1. Das Heidentum trat dem Christentum nicht bloß mit den Mitteln der Staatsgewalt, sondern auch mit den Waffen des Geistes entgegen. In

[1] H. Kellner, Hellenismus u. Christentum 1864. B. Aubé, Hist. des

einer Reihe von Schriften wurde es teils direkt, teils indirekt angegriffen. In jener Beziehung kommen besonders drei in Betracht: der Ἀληθὴς λόγος (Wahrheitsgemäßer Beweis) des Philosophen Celsus[1], geschrieben um 170/85, die 15 Bücher des Neuplatonikers Porphyrius[2] „gegen die Christen" verfaßt c. 270/75, und die Λόγοι φιλαλήθεις des schon (§ 16, 4) erwähnten Neuplatonikers Hierokles, Statthalters von Bithynien (303). Diese Schriften gingen aber alle, teils infolge eines Verbrennungsgebotes des K. Theodosius II von 448 (§ 41, 6), teils weil die spätere Zeit sich nicht mehr um sie kümmerte, zugrunde und sind uns nur aus Widerlegungen und Zitaten christlicher Theologen bekannt. Die bedeutendste unter ihnen scheint das Werk des **Celsus** gewesen zu sein. Es ist in der Gegenschrift des Origenes von 248 nach Stoff und Anordnung noch fast vollständig erhalten. Celsus übt gegen das Christentum vom Standpunkt des Judentums und des Heidentums bzw. des Platonismus Kritik. Seine Einwendungen gegen die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und der Erlösung sind insofern wenigstens beachtenswert, als auch die späteren Gegner des Christentums nichts wesentlich anderes vorzubringen wußten. Dagegen ist der geschichtliche Teil um so schwächer, der Bericht über das Leben Jesu sogar durchaus fabelhaft.

2. Porphyrius, der der Kirche sogar selbst vorübergehend als Katechumene angehört haben soll, bekämpfte das Christentum nicht nur in dem genannten Werke, er trat ihm auch an einzelnen Stellen in seiner „Philosophie aus Orakelsprüchen" entgegen. Diese Schrift hat außerdem einen indirekt polemischen Charakter. Indem sie den Heiden eine angeblich auf göttlicher Offenbarung beruhende Lehre bot, wie sie die Christen wirklich in der Hl. Schrift besaßen, wollte sie dieselben in der alten Religion bestärken und von der neuen zurückhalten. Das war überhaupt das Bestreben der **neuplatonischen Schule,** die von Ammonius Sakkas († c. 242) zu Alexandrien gestiftet, durch **Plotin**[3] in Rom († 270), dessen Schüler Porphyrius († c. 303), Jamblich († 330), und später namentlich durch Proklus († 485) weitergebildet, eine große Bedeutung gewann. Stark religiös und ethisch interessiert, ja wesentlich eine idealistische Religionsphilosophie darstellend (das „Schwanenlied der griechischen Philosophie"), sucht der Neuplatonismus durch allegorische Umdeutung der Göttermythen, Betonung der Aszese und Gottschauung den groben Polytheismus zu läutern und zugleich zu rechtfertigen, die höheren religiösen Bedürfnisse zu befriedigen und so ein Gegengewicht gegenüber dem Christentum zu schaffen, mit dem er, durch die Wucht des Gegensatzes gedrängt, bald in scharfen Konflikt geriet. In verwandter Absicht wie Porphyrius schrieb schon am Anfang des 3. Jahrh. der Neupythagoreer Flavius Philostratus im Auftrag der Kaiserin Julia Domna, Gemahlin des Septimius Severus (s. § 15, 6), das Leben des Magiers und angeblichen Wundertäters

---

perséc. II, Paris 1878. G. Schmitt, Die Apologie der 3 ersten Jhh. 1890. J. Zahn, Die apologet. Grundgedanken in d. Lit. der 3 ersten Jhh. 1890. J. Geffcken, Das Christentum im Kampf u. Ausgleich mit der griech.-röm. Welt ²1920; Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums 1920.

[1] Ἀλ. Λόγος ed. O. Gloeckner 1924 (Kleine Texte 151). J. F. Muth, Der Kampf des Phil. Celsus gegen das Christent. 1899. Funk, AU II, 152/61 (Abfassungszeit).

[2] A. J. Kleffner, Porph., der Neuplatoniker u. Christenfeind 1896. A. Harnack, Reden u. Aufsätze, NF. III, 1916, 45/66. J. Bidez, Vie de Porphyre, Gand 1913. Erhebliche Teile der Schrift des P. gegen die Christen sind allem nach im Apokritikus des Makarius von Magnesia (§ 75, 4) vom Ende des 4. Jh. erhalten; vgl. darüber A. Harnack, TU 37, 4 (1911); Abh. Berlin 1916, 1; Sb. Berlin 1921, 266/84, 835 f.; ferner G. Bardy, BullLA 1913, 95 ff.

[3] Mg. von M. Wundt I 1919; Fr. Heinemann 1921; G. Mehlis 1924. C. Schmidt, Plotins Stellung zum Gnostizismus u. z. kirchl. Christentum, TU 20, 4 (1901). W. R. Inge, The Philosophy of Pl., 2 vol. Lond. ²1923.

Apollonius von Tyana[1] († c. 96). Dieses romanhafte Musterbild philosophisch geläuterter Frömmigkeit und Sittlichkeit sollte der synkretistischen Gesellschaft der Zeit wohl etwas Ähnliches bieten, wie es die Christen im Leben Jesu der Evangelien besaßen; doch ist eine direkte Nachahmung desselben oder eine christenfeindliche Spitze nicht beabsichtigt. Aus ähnlichem Grunde wurden im 3. Jahrh. auch die orphischen und hermetischen Schriften[2] mit ihrer hellenistisch-ägyptischen Weisheitslehre und Mystik hervorgesucht und verwertet.

3. Endlich ist als Christenfeind dieser Zeit der Rhetor Lucian von Samosata, des Celsus Freund, zu erwähnen, sofern er in seiner Satire De morte Peregrini (Peregrinus Proteus ein Schwindelphilosoph und Goët) um 170 die Christen ob ihrer Bruderliebe und Todesverachtung — obwohl nicht ohne einen gewissen Respekt vor ihnen — wenigstens mit zum Gegenstand seines Spottes macht, wenn die Schrift zunächst auch gegen die Kyniker gerichtet war. Vgl. J. Bernays, Lucian u. die Cyniker 1879. K. Meiser, Sb. München 1906, 281/325.

II. Kapitel.

Die Verfassung der Kirche.[3]

§ 18.

Der Klerus und seine hierarchische Gliederung.[4]

1. Die Leitung der Kirche ruhte im Anfang naturgemäß in den Händen der Apostel. Ihnen standen charismatisch begabte Propheten und Lehrer („Geistträger") zur Seite (I Kor. 12, 28 f.; AG. 13, 1; Eph. 4, 11; Did. 11. 13. 15). Diesen lag die

[1] J. Göttsching, Apoll. v. Tyana 1889. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 1906. M. Wundt, ZwTh 49, 1906, 309/66. Ed. Meyer, Hermes 52, 1917, 371/424. J. Hempel, Untersuch. z. Überlieferung von Ap. v. T. 1921.

[2] Hermetica ed. W. Scott, 2 vol. Oxf. 1924/5 (mit engl. Übersetzung). R. Reitzenstein, Poimandres 1904. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos 1914. C. F. G. Heinrici, Die Hermesmystik und das N. T. 1918 (dazu Reitzenstein, Gött. Gel. Anz. 1918, 241/74). M. J. Lagrange, L'Hermétisme, Rev. bibl. 1924, 481 ff.; 1925, 82 ff. 368 ff.

[3] J. Bingham, Origines ecclesiasticae or the Antiquities of the Christian Church, 10 vol. Lond. 1708/22, lat. v. Grischow, 10 Bde Halle 1724/38. A. Ritschl, Die Entstehung d. altkath. K. ²1857. R. Sohm, Kirchenrecht I 1892. G. Semeria, Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva, Roma 1902. R. Knopf, Das nachapostol. Zeitalter 1905. H. de Genouillac, L'Église chrét. au temps de St Ignace d'Antioche, Par. 1907. Th. Schermann, Die allg. Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien und kirchl. Überlieferung II 1915. Weitere Lit. s. § 8 (namentlich Döllinger, Batiffol, Dobschütz).

[4] Kath. Verfasser: L. Sobkowski, Episkopat u. Presbyterat in den ersten christl. Jhh. 1893. A. Michiels, L'origine de l'épiscopat, Diss. Louvain 1900. St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forsch. über die Anfänge d. Episkopates 1900; ders. bei G. Esser u. J. Mausbach, Religion, Christent. u. K. II (1913) 404 ff. und ergänzende Aufsätze in ZkTh 1903/5. P. Batiffol, Études d'hist. et de théol. positive, Paris ⁸1904, 222/79 (⁶1920). H. Bruders, Die Verfassung d. K. bis 175, 1904. E. Metzner, Die Verf. der Kirche in den 2 ersten Jhh. 1920. H. Dieckmann, Die Verf. d. Urkirche 1923; De ecclesia, tractatus historico-dogmatici I 1925. J. B. Walz, Die Sichtbarkeit d. Kirche 1924. Artikel Évêque von A. Michiels im DictApol I, 1750/86, von

Erbauung und weitere Belehrung der Gläubigen ob, während die eigentliche Missionierung den Aposteln zufiel. Apostel aber hießen nicht bloß die Zwölfe; der Name wurde auch ihren Gehilfen und Begleitern, wie Barnabas, sowie den ersten Glaubensboten und Wanderpredigern überhaupt beigelegt (Did. 11, 3—6), den Evangelisten, wie diese Männer ebenfalls genannt wurden (Eph. 4, 11; AG. 21, 8; Eus. III, 37; V, 10). Auf der andern Seite begegnen uns schon in der Urkirche Episkopen, Presbyter und Diakonen (AG. 20, 17—28; Phil. 1, 1; I Tim. 3, 2—12; 5, 17. 19; Tit. 1, 5. 7; Did. 15, 1; I Clem. 42. 44), und diese durch Weihe (Handauflegung und Gebet) übertragenen Ämter blieben, während die „charismatischen" nach der Grundlegung der Kirche bzw. nach dem apostolischen Zeitalter allmählich teils verschwanden oder vielmehr in den „bestellten" Ämtern aufgingen (Propheten, Lehrer), teils in dem Maß wenigstens zurücktraten, als das Christentum sich ausbreitete (Evangelisten). Von den Episkopen heißt es AG. 20, 28, sie seien vom Hl. Geiste gesetzt, die Kirche Gottes zu regieren. Die Glieder der Kirche zerfallen demgemäß in zwei Gruppen, die Vorstände und die einfachen Gläubigen, Kleriker und Laien, wie die bis in sehr alte Zeit zurückreichenden Ausdrücke lauten (AG. 1, 17; I Clem. 40, 5; Tert. De monog. 12).

2. Die kirchlichen Vorsteher erscheinen in der Hl. Schrift stets in der Mehrzahl, teils unter dem Namen πρεσβύτεροι, teils als ἐπίσκοποι, Bezeichnungen, die als Wechselbegriffe gebraucht werden. Sie bildeten also ein Kollegium, Presbyterium genannt (vgl. I Tim. 4, 14). Diese Einrichtung ergab sich wohl durch Anschluß an die Gemeindeverfassung der Juden, deren Synagogen

F. Prat im DictThC V, 1656/1701; H. Leclercq, Épiscopat, DictAC V, 202/38. J. Coppens, L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Test. et dans l'Église ancienne, Wetteren (Belg.) 1924. — Protest. Verf.: E. Hatch-A. Harnack, Die Gesellschaftsverfass. der christl. Kirchen im Altert. 1883; Die Grundlegung d. Kirchenverfass. Westeuropas im frühen MA. 1888. J. Réville, Les origines de l'épiscopat, Par. 1894. Ch. Gore, The Church and the Ministry, Lond. ²1919. T. M. Lindsay, Church and Ministry in the early Centuries, Lond. ²1924. R. Sohm, Wesen u. Ursprung des Katholizismus, Abh. Leipz. 1909, separat ²1912. A. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung u. des KR. in d. ersten 2 Jhh. 1910 (= RE 20, 508/46). Zu Sohm und Harnack: P. A. Leder (kath.), Das Problem d. Entstehung des Katholizismus, ZRG kan. Abt. 1, 1911, 276/308. W. Lütgert, Amt und Geist im Kampf 1911. O. Scheel, Die Kirche im Urchristent. 1912 (RelVB IV, 20); Zum urchristl. Kirchen- u. Verfassungsproblem, ThStKr 85, 1912, 403/57. H. Lietzmann, Zur altchristl. Verfassungsgesch., ZwTh 55, 1914, 97/153. R. Knopf, Einführung in d. N.T. ²1923. H. Koch, Zur Gesch. d. monarch. Episkopats, ZntW 19, 1920, 81/5. A. C. Headlam, The Doctrine of the Church and Christian Reunion, Lond. 1920. E. Förster, KR. vor dem 1. Klemensbrief, Harnack-Ehrung 1921, 68/86. K. Müller, Beiträge z. Gesch. d. Verf. d. alten Kirche, Abh. Berlin 1922, 3; ZntW 23, 1924, 216/22. Ch. A. Bugge, Das Problem d. ältesten Kirchenverf., Kristiania 1924. E. Lohmeyer, Vom Begriff d. relig. Gemeinschaft, problemgesch. Untersuchung 1925.

unter Leitung eines Rates von „Ältesten“ standen. Das Kollegium hatte naturgemäß einen Vorstand; indem die Leitung der Gemeinde sich in seiner Hand allmählich mehr und mehr vereinigte, seine Befugnisse sich also erweiterten, erhielt er allein den Titel ἐπίσκοπος, während das Wort ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung gehabt hatte. Streng genommen entwickelte sich der Einzelepiskopat nicht aus dem Presbyterat durch Zuspitzung nach oben, sondern umgekehrt, der Presbyterat löste sich durch Verengung und Einschränkung aus dem ursprünglich gemeinsamen Episkopat ab (Batiffol). Diese Änderung, welche zuerst durch die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien (§ 37, 4) am Anfang des 2. Jahrhunderts klar bezeugt wird (Eph. 6, 1; Magn. 6, 1; Trall. 3, 1; Philad. 4), bedeutet ohne Zweifel eine wirkliche Entwicklung und Steigerung der kirchlichen Verfassung im monarchischen Sinne. Nicht aber ist aus ihr zu folgern, daß der Episkopat an sich einen späteren Ursprung habe; er ist vielmehr getragen von der Autorität der Apostel und stellt das in der Kirche fortlebende Apostelamt dar; seine Grundlegung fällt noch in den Ausgang der apostolischen Zeit. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die Einrichtungen der Missionskirchen anfangs natürlich vielfach etwas Unfertiges an sich trugen und die Terminologie der kirchlichen Beamtungen noch geraume Zeit schwankend blieb, andererseits die Entwicklung der kirchlichen Verfassung sich in den einzelnen Provinzen ungleich rasch vollzogen haben mag. Wenn aber eine demokratische Presbyterialverfassung das Ursprüngliche wäre, wie allerdings auch Hieronymus meint (s. u.), so wäre nicht zu begreifen, daß der monarchische Episkopat verhältnismäßig so rasch und ohne schwere Krisen zur allgemeinen Verbreitung gelangte, umsoweniger, als der Mittelpunkt der Gesamtkirche, Rom, damals noch nicht die Macht besaß, um jenen Umschwung allenthalben herbeizuführen.

Es fehlen indessen, trotz der Lückenhaftigkeit der Quellen für die Zeit von c. 60—100, die Spuren des monarchischen Episkopates auch in dieser Periode nicht ganz. Timotheus zu Ephesus und Titus auf Kreta nehmen in den Pastoralbriefen Pauli im wesentlichen die Stellung monarchischer Bischöfe ein, ebenso allem nach die „Engel“ der sieben kleinasiatischen Kirchen in der Apokalypse (1, 20; 2—3). Jakobus der Jüngere, der „Bruder des Herrn“, heißt bei Hegesipp ausdrücklich Bischof von Jerusalem (vgl. § 8, 3), und was die Hl. Schrift (Gal. 1, 19; 2, 9; AG. 15, 13) über ihn meldet, dient dieser Angabe zur Bestätigung. Endlich, was besonders wichtig ist, derselbe Hegesipp und Irenäus von Lyon stellten im letzten Viertel des 2. Jahrh. bereits den Gnostikern gegenüber bis auf die Apostel zurückgehende Bischofslisten der damaligen Hauptkirchen, vor allem von Rom auf, was ohne apostolischen Ursprung des Episkopates

eine Fälschung gewesen wäre und auch gar nicht hätte gelingen können.

Hieronymus meint (Comment. in Tit. 1, 5; Ep. 69 ad Ocean. 3; Ep. 146 ad Evangelum 1), es habe ursprünglich nur Presbyter gegeben und der Episkopat sei erst im Laufe der Zeit entstanden, indem einer der Priester über die anderen erhoben worden sei, um schismatischen Bestrebungen zu wehren. Diese Annahme beruht aber auf einem falschen Schluß aus dem alten Sprachgebrauch und ist nicht ohne bestimmte persönliche Tendenz, da Hieronymus selbst nur Presbyter, nicht Bischof war. Vgl. L. Sanders, Études sur St. Jérôme, Par. 1903, 296/344; F. Prat, RechSR 1912, 463/75.

3. Im 2. Jahrh. trat das bischöfliche Amt, nicht zum wenigsten infolge des notwendigen Abwehrkampfes gegen Häresien und Schismen, kraftvoller hervor. Der **Bischof** erscheint jetzt als der eigentliche Vorstand der Gemeinde, ihr Führer und Seelsorger, Verwalter des Kultus und Ausspender der Sakramente; wie er ihr Einheits- und Mittelpunkt war, so vertrat er sie auch nach außen. Die **Presbyter** (Priester) bildeten seinen Rat („Senat" nach Ignatius); sie waren in Verwaltung des Lehramtes und Kultus seine Gehilfen, bei seiner Verhinderung und während der Erledigung des Stuhles seine Stellvertreter. Im ganzen nahm sie, von einigen größeren Gemeinden abgesehen, ihr Amt indes nicht so stark in Anspruch. Es war vorwiegend ein Ehrenamt. Daher überläßt es die Apostolische Didaskalia des 3. Jahrh. (II, 28) den Gläubigen, allenfalls auch den Presbytern einen Teil der Oblationen (§ 19, 3) zukommen zu lassen, während dem Bischof und Diakon ein Recht darauf eingeräumt wird. Zu größerer Bedeutung gelangten die Presbyter erst mit der Entstehung der Pfarreien in der nächsten Periode (§ 62); in Rom und anderen größeren Städten setzte diese Entwicklung jedoch schon früher ein (§ 20, 1).

4. Der **Diakonat,**[1] die unterste Stufe im höheren Klerus, zuerst Phil. 1, 1 genannt, trat entweder schon mit der Wahl der „Siebenmänner" zum Dienst am Tische in der Gemeinde von Jerusalem (§ 8, 1) ins Leben oder entwickelte sich erst aus diesem Amte. Die Diakonen waren im allgemeinen die Gehilfen des Bischofs und ihre Dienste sehr mannigfaltig: sie hatten ihn in der Armenpflege, Vermögensverwaltung und beim Gottesdienst zu unterstützen, namentlich bei der Spendung der Eucharistie, in seinem Auftrag zu taufen und, solange sie die einzigen Diener des Bischofs waren, noch eine Reihe von weiteren Aufgaben zu verrichten. Ihre Stellung war tatsächlich viel einflußreicher als die der Presbyter, obwohl sie diesen im Rang nachstanden. Die Didaskalia (II, 44) nennt sie des Bischofs „Ohr und Mund, Herz und Seele".

[1] J. N. Seidl, Der Diakonat 1884. O. Zöckler, Diakonen und Evangelisten 1893. P. A. Leder, Die Diakonen der Bischöfe und Presbyter und ihre urchristl. Vorläufer 1905. R. Schumacher, Der Diakon Stephanus 1910.

5. Weitere Stufen des Klerus bildeten sich nach der apostolischen Zeit. Da mit dem Wachstum der Gemeinden die Geschäfte sich vermehrten, nach dem Zeugnis der Synode von Neocäsarea (zw. 314/25) can. 15 es aber nicht angemessen schien, über die ursprüngliche Siebenzahl der Diakonen hinauszugehen — in Rom blieb sie bis ins Mittelalter unverändert —, so wurden neue, sog. **niedere Ordines**[1], geschaffen: die Subdiakonen (ὑποδιάκονοι) als unmittelbare Gehilfen der Diakonen; die Lektoren (ἀναγνῶσται) als Vorleser der Hl. Schriften beim Gottesdienst, ein besonders angesehenes Amt, zu dem man namentlich gebildete Männer nahm; die Akoluthen (ἀκόλουθοι), die, wie es scheint, die Subdiakonen zu unterstützen und ähnliche Dienste allgemeiner Art zu leisten hatten; die Exorzisten (ἐπορκισταί), denen die Pflege der Besessenen bzw. auch der Geisteskranken und Epileptiker (ἐνεργούμενοι, χειμαζόμενοι) oblag; endlich die Ostiarier (πυλωροί) zur Überwachung der Kirchentüren. Sie werden alle zumal in einem Briefe des P. Kornelius (bei Eus. VI, 43) um die Mitte des 3. Jh. erwähnt und sind teils im 3., teils schon im 2. Jh. (Lektoren) aufgekommen. In größeren Gemeinden wurde auch der Unterricht der Katechumenen besonderen Lehrern, meist Presbytern oder Diakonen, doch mitunter auch Laien (Tertullian und Klemens von Alexandrien? Origenes), übertragen (διδάσκαλοι, doctores audientium); in Alexandrien entwickelte sich aus dieser Einrichtung die berühmte Katechetenschule (§ 39, 1).

6. Zur Besorgung der Dienstleistungen bei dem weiblichen Geschlechte, namentlich bei der Taufe, aber auch für Armen- und Krankenpflege, wurden **Diakonissen**[2] bestellt, welche als kirchliche Amtspersonen galten, im Orient seit dem 3. Jh. wahrscheinlich auch zu den niederen Ordines gerechnet wurden. Sie kommen bereits in der apostolischen Zeit vor (Röm. 16, 1: Φοίβη διάκονος in Kenchreä). Gleichzeitig begegnet uns ein Stand der Witwen (χῆραι); Paulus gab dafür eingehende Vorschriften (I Tim. 5, 9—13). Seine Aufgabe war eine ähnliche wie die der Diakonissen; doch wird besonders die Gebetspflicht betont. Die beiden Stände waren jedenfalls nicht immer streng geschieden, umsoweniger, als das Amt der Diakonissen vielfach, anfangs wohl regelmäßig, durch Witwen ausgeübt wurde.

Für den wirklich klerikalen Charakter der Diakonissen, welche ähnlich wie die Diakonen unter Handauflegung und Gebet von dem Bischof bestellt wurden, sind nach dem Vorgang des gelehrten Oratorianers Joh. Morin(us) (Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus, Antv. 1695, 143 ff.) neuestens namentlich K. H. Schäfer (Die Kanonissenstifter im deutschen MA. 1907, 46 ff.; RQ 1910, 68 ff.) und A. Ludwig (Weibl. Kleriker in der altchristl. u. frühmittelalt. K. 1910, aus: Passauer Theol.-prakt. Monatsschr. 1910, 548/57, 609/17; vgl. ebd. 1911, 141/9) eingetreten, ersterer sicher zu weitgehend, wenn er sie im Orient sogar zum höheren Klerus rechnen läßt. Predigt u. priesterliche Funktionen wurden den Frauen nur in gnostischen Sekten und bei den schwärmerischen Montanisten zugestanden. Vgl. P. de Labriolle, Mulieres taceant in ecclesia, BullLA 1911, 1/24, 103/22.

---

[1] A. Harnack, Ursprung des Lektorats u. d. übrigen nied. Weihen, TU 2, 5 (1886); Sb. Berlin 1910, 551/5 (Ostiarius). H. Reuter, Der Subdiakonat 1890. F. Wieland, Die genetische Entwicklung der sog. Ordines minores in den ersten 3 Jhh. 1897 (RQ Suppl. 7).

[2] A. J. Pankowsky, De diaconissis 1866. L. Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jhh. d. christl. K. 1902. E. v. der Goltz, Der Dienst der Frau in der christl. K., 2 Bde ²1914. C. Robinson, The Ministry of Diaconesses, Lond. 1898.

§ 19.

Bildung, Wahl, Unterhalt und Eigenschaften des Klerus.[1]

1. Wie es der Heiland mit den Aposteln gehalten hatte, so verfuhren diese mit ihren Schülern: sie unterrichteten sie im persönlichen Umgang. Das gleiche geschah durch ihre Nachfolger, und diese in der antiken Welt überhaupt gebräuchliche Bildungsart fand in der frühzeitigen Gliederung des Klerus und in der Anordnung, daß Vorrückung auf eine höhere Stufe erst nach hinreichender Bewährung auf der vorausgehenden niederen statthaben solle, eine nicht unbedeutende Unterstützung. Auch die seit Ende des 2. Jh. nachweisbaren Katechetenschulen (§ 39) mußten, obwohl ihre erste Aufgabe eine andere war, der Bildung des Klerus dienen, während die älteste Zeit sich des außerordentlichen Mittels der Charismen beim Unterricht und bei der Leitung der Kirche erfreute (I Kor. 12, 28 ff.).

2. Die Wahl der Geistlichen hatten ursprünglich die Apostel und Apostelschüler wegen ihres überragenden Ansehens fast allein in der Hand; doch trugen sie auch dem Wunsche der Gemeinde Rechnung (I Clem. 44, 3). Später fiel die Bestellung des Bischofs der Gemeinde und den Bischöfen der Provinz anheim. Die Gemeinde hatte nach Cyprian (Ep. 55, 8; 59, 5. 6; 67, 3—5; cf. Hippolyt. Traditio apostol. 31) näherhin die Wahl (suffragium), den Komprovinzialbischöfen stand die Zustimmung bzw. Entscheidung über die richtige Ausübung der Wahl (consensus, iudicium) zu. Nach den Synoden von Arles 314 (can. 20) und Nicäa 325 (can. 4) sollten wenigstens drei Bischöfe bei der Handlung anwesend sein, nach dem Nicänum die Bestätigung des Geschehenen noch insbesondere dem Metropoliten zukommen. Die Bestellung der anderen Geistlichen erfolgte nach Befragung der Gemeinde durch den Bischof. Eine Bewerbung um die Ämter war nicht ausgeschlossen.

3. Nach der Hl. Schrift (Mt. 10, 10; I Kor. 9, 13) dürfen die Diener des Altares vom Altare leben. Diesem Rechte der Kleriker entsprachen die Gläubigen durch Darbringung von Gaben (oblationes) beim Gottesdienst. Tertullian (Apolog. 39) redet außerdem von monatlichen Geldbeiträgen für die Gemeindekasse (arca). Die Didache (c. 13) fordert ferner zur Darbringung der Erstlinge auf, die Didaskalia (II, 25) insofern zur Leistung des Zehnten, als sie die Worte IV Mos. 18 vom Stamme Levi auf den Neuen Bund anwendet. Auch begann sich durch freiwillige Spenden und Vermächtnisse bereits ein Kirchenvermögen zu bilden. Seit dem Ende des 2. Jahrh. konnten die christlichen Gemeinden, so namentlich in Rom, als solche Grundbesitz für Begräbnisplätze und zur Errichtung gottesdienstlicher Räume (vgl. § 23, 5) erwerben, sei es, daß sie sich das Gesetz des Septimius Severus über die Collegia funeraticia oder tenuiorum (Sterbegilden, Bestattungsvereine) zunutze machten, oder wahrscheinlicher einfach infolge der Milde einzelner Kaiser und der Nachsicht der Behörden[2]. An einen vollständigen Unterhalt

---

[1] H. R. Nelz, Die theol. Schulen d. morgenländ. Kirchen in ihrer Bedeut. f. d. Ausbild. d. Klerus (bis 700) 1916. — Zur Bischofswahl: Funk, AU I, 23/39; H. Leclercq, DictAC IV, 2618/52; E. Göller, Ehrengabe f. Joh. Georg v. Sachsen 1920, 603/16. — C. Richert, Die Anfänge der Irregularitäten 1901. — Zum Zölibat: Funk, AU I, 121/55; ThQ 1900, 157/60; E. Vacandard, Études de critique et d'hist. relig., Paris [6]1913, 69/120; H. Leclercq, DictAC II, 2802/32; Chr. Knetes, JThSt 11, 1910, 348 ff. 481 ff.; H. Böhmer, Geschichtl. Studien A. Hauck dargebracht 1916, 6/24. Martinez u. a., s. § 26.

[2] Erstere Ansicht vertreten namentlich De Rossi, Allard, Boissier u. a., letztere L. Duchesne (Hist. anc. de l'Église I[4], 381/7), J. P. Waltzing, (Bull. de l'Académie Royale de Belgique 1912, 387/401; Collegia, DictAC III, 2107/40), N. Müller (RE X, 839 f.) u. a.

seitens der Gemeinde war aber in dieser Periode nicht zu denken. Viele Kleriker lebten von ihrem Privatvermögen oder nach dem Beispiel des Apostels Paulus (AG. 20, 34) von ihrer Hände Arbeit, von Landbau, Gewerbe und Handel. Einige Bischöfe widmeten sich dem Handel sogar mit einem Eifer, daß Cyprian (De laps. 6) zu Klagen, die Synode von Elvira um 306 (can. 19) zu Vorkehrungen dagegen sich veranlaßt sah.

4. Da der Klerus berufen ist, die Kirche Gottes zu regieren, so fordert schon der Apostel Paulus von den Weihekandidaten gewisse sittliche und intellektuelle Eigenschaften (I Tim. 3, 2—13; Tit. 1, 5—9). Die in erster Linie stehende wird mit den Worten bezeichnet: Bischof und Diakon müssen eines Weibes Mann sein, d. h. sie dürfen nicht öfter als einmal geheiratet haben. Wie der Digamus damit für unfähig zum geistlichen Stand erklärt wird, so ist auch der Neophyt d. h. Neugetaufte von der Ordination ausgeschlossen (I Tim. 3, 6). Weiter galt als unfähig zum geistlichen Stand, wer Kirchenbuße (§ 24; 68) getan, die Krankentaufe (baptismus clinicorum) empfangen (Novatian!) oder sich selbst verstümmelt hatte (Origenes!). Für den Episkopat wurde womöglich ein Alter von 50, für den Presbyterat von wenigstens 30 Jahren gefordert (Didasc. II, 1; Conc. Neocaes. can. 11).

5. Die Ehelosigkeit wurde den Geistlichen nicht zur Pflicht gemacht; es bestand in diesem Betreff in den ersten drei Jahrhunderten kein kirchliches Gesetz und noch weniger eine apostolische Anordnung. Wer verheiratet in den geistlichen Stand eintrat, durfte den ehelichen Umgang fortsetzen. Doch bezog sich diese Freiheit nur auf eine vor der Weihe eingegangene Ehe. Nach der Ordination durften gemäß einer weit zurückreichenden Sitte die höheren Kleriker, also die Bischöfe, Priester und Diakonen, nicht mehr heiraten, es sei denn, daß sie auf ihr Amt verzichteten (Ausnahme bei Vorbehalt des Diakons vor der Weihe, Conc. Ancyr. 314 can. 10). Da indessen die Ehelosigkeit nach klaren Aussprüchen der Hl. Schrift, sowohl des Herrn (Mt. 19, 12) als des Apostels Paulus (I Kor. 7, 7. 25 ff.), höher steht und zum Dienste Gottes tauglicher macht als die Ehe, so übten viele Christen freiwillig Enthaltsamkeit (vgl. § 26, 3), und es lag nahe, daß man die Kleriker mit Vorliebe aus ihnen wählte. Der **Zölibat** wurde demgemäß als die dem Bischof und Priester geziemende Lebensordnung frühzeitig vielfach geübt. In Spanien wurde er gegen Ende der Periode auch zum Gesetz erhoben, indem die Synode von Elvira um 306 (can. 33) allen den Altardienst verrichtenden Geistlichen (vom Diakon aufwärts) bei Strafe der Absetzung den ehelichen Umgang schlechthin untersagte.

§ 20.

Die bischöflichen Sprengel und der Metropolitanverband.[1]

1. Die ersten christlichen Gemeinden wurden in den Städten gegründet. Sie hießen Parochien (παροικίαι), ihre Vorsteher waren

[1] K. Lübeck, Reichseinteilung u. kirchl. Hierarchie d. Orients (bis 400) 1901. E. Stolz, ThQ 1907, 424/48 (Herkunft u. Bedeutung von parochia, parochus). H. Linck, Zur Übersetz. u. Erläuterung der Kanones 4, 6, 7 von Nicäa, Diss. 1908 (dazu Lübeck, ThRev 1909, 275/7, u. K. Müller, Beiträge, s. § 18). P. Wagner, Die geschichtl. Entwicklung der Metropolitangewalt bis z. Dekretalgesetzgebung, Diss. 1917. J. P. Kirsch, Die röm. Titelkirchen im Altert. 1918 (dazu U. Stutz, ZRG kan. Abt. 1919, 288/312). A. Harnack, Mission I⁴, 459 ff. (Gemeindebildung und Bistum); ebd. II⁴, 836/66 = Sb. Berlin 1918, 954/87 (Organisation der stadtröm. K.). P. Batiffol, Le Primae Sedis Episcopus en Afrique, RechSR 1923, 425/32 (dazu d'Alès, ebd. 1924, 160/4). — K. v. Schwarz, Die Entstehung der Synoden in der alten K., Diss. 1898. P. Batiffol, BullLA 1913, 3/19 (Geschäftsordnung der afrikan. Synoden).

die Bischöfe. Die Gemeinden in größeren Städten teilten sich zwar im Laufe der Zeit in mehrere Kirchen. In Rom entstand die Mehrzahl der sog. Titelkirchen (titulus ursprünglich die Aufschrift des Hausbesitzers, dann Name eines berühmten Martyrers oder Heiligen) als Grundlage der Gemeindeorganisation schon im 3. Jahrh., indem passende Privathäuser, die durch Schenkung oder Vermächtnis in den Besitz der Kirche gelangt waren, als Wohnsitz von Presbytern (ev. mit weiteren Klerikern) und Mittelpunkt ihrer amtlichen Tätigkeit eingerichtet wurden. Seit dem 3. Jahrh. erscheinen auch Kirchen auf dem Lande. Wir erfahren nämlich von Presbytern und Lehrern in den Dörfern Ägyptens (Eus. VII, 24, 6), von einem diaconus regens plebem in Spanien (Konzil v. Elvira can. 77), und in Syrien zuerst auch von Dorfbischöfen (ἐπίσκοποι τῶν ἀγρῶν, Eus. VII, 30, 10; χωρεπίσκοποι, Conc. Ancyr. [314] can. 13). Die Vorstandschaft des Stadtbischofs wurde aber durch diese Entwicklung nicht berührt. Er blieb der Obere der verschiedenen Kirchen in der Stadt selbst (vgl. § 23, 1), wie auch der im städtischen Gebiete gelegenen Landgemeinden.

2. Wie die Gläubigen einer Stadt eine Parochie bildeten, so traten mehrere Parochien ihrerseits zu einer Gemeinschaft zusammen. Es entstanden so die Eparchien (ἐπαρχίαι) oder kirchlichen Provinzen. Ihre Grenzen fielen in der Regel mit jenen der Provinzen des römischen Reiches zusammen, wie überhaupt die Organisation und hierarchische Gliederung der Kirche den staatlichen Einrichtungen vielfach parallel geht; ihre Vorsteher, die Metropoliten, waren ebenso regelmäßig die Bischöfe der Provinzialhauptstädte. Eine Ausnahme machten aber seit Ende des 3. Jahrh. die Provinzen Numidien und Mauretanien, für welche zusammen jeweils der dienstälteste Bischof (Senex) die Metropolitenwürde bekleidete. Die Bischöfe einer Provinz pflegten sich seit dem 2. Jahrh. (c. 170) zur Beratung wichtiger Angelegenheiten auf Synoden zu versammeln, in Kleinasien seit c. 250 sogar jährlich. Die Gliederung der Kirche in Provinzen vollzog sich im Orient, doch abgesehen von Ägypten, im wesentlichen schon im 3. Jahrh., im Abendland dagegen etwas später.

3. Über den Provinzen standen noch größere Sprengel. Die Synode von Nicäa 325 (can. 6) spricht von solchen als einer schon lange bestehenden Ordnung und nennt als Obermetropoliten, wie man diese höheren Würdenträger bezeichnen könnte — der Titel Patriarch wird erst seit Ausgang des 5. Jahrh. üblich —, ausdrücklich die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien. Ihre Jurisdiktion erstreckte sich je über das Abendland, Ägypten mit den benachbarten Provinzen, die politische Diözese Oriens (Syrien, Cilicien, Mesopotamien, Palästina bis zum Sinai). Das Vorhandensein anderer Obermetropoliten

scheint die Synode im gleichen Kanon anzudeuten,[1] und wäre hier vor allem an die Bischöfe von Ephesus, Cäsarea in Kappadozien und Heraklea, bzw. die Diözesen Asien (Asia proconsularis), Pontus und Thrazien zu denken, die in der nächsten Zeit besonders hervorragen (vgl. can. 2 der Synode von Konstantinopel 381).

§ 21.

Die Einheit der Kirche und der Primat Roms.[2]

1. Der hervorstechende Zug nach Einigung mit monarchischer Spitze, der uns schon in der Bildung der Gemeinde- (Parochie-) und Metropolitanverfassung entgegentritt, findet seinen Abschluß in der Einheit der Gesamtkirche unter einer obersten Leitung, dem Papsttum zu Rom. Indes ist diese Krönung der kirchlichen Verfassung nicht etwa nur das Ergebnis einer rein natürlichen Bewegung, sie war vielmehr bereits bei der Grundlegung der Kirche intendiert. Wie Christus nur einen Gott und einen Glauben verkündigte (Eph. 4, 5), so stiftete er auch nur eine Kirche und gab ihr in Petrus als dem Haupte der Apostel einen äußeren und sichtbaren Einheits- und Mittelpunkt. Diese Anordnung konnte sich aber nicht auf die apostolische Zeit beschränken; sie hatte ihre Bedeutung und Notwendigkeit auch für die Folgezeit. Der Vorrang und die Aufgabe, die sie Petrus zuwies, mußten daher auf seine Nachfolger übergehen.

2. In der Tat stehen die Bischöfe von Rom an der Spitze der Gesamtkirche. Eine Anerkennung ihrer Primatialstellung ist namentlich darin zu erkennen, daß die Häretiker und Schismatiker (vgl. § 30. 32. 34) sich vor allem um die Gemein-

---

[1] K. Müller (Beiträge S. 23 ff.) gibt ihm eine abweichende Erklärung: es sollen damit außer Rom, Alexandrien und Antiochien auch anderen hervorragenden Kirchen, wie etwa Ephesus, Cäsarea (in Palästina) und Karthago, ihre „alten Rechte“ gewahrt werden, in Tochterkirchen, mochten diese auch weit abliegen, Bischöfe zu bestellen und unter Umständen wieder abzusetzen.

[2] G. Rauschen, Textus antenicaeni ad primatum Romanum spectantes 1914 (Florileg. patrist. IX). J. A. **Möhler,** Die Einheit in der K. 1825, ²1843; Neuausgabe von Vierneisel 1925. H. Hagemann, Die röm. K. u. ihr Einfluß auf Disziplin u. Dogma in d. ersten 3 Jhh. 1864. J. Turmel, Hist. du dogme de la Papauté (—400), Paris 1908 (hyperkritisch). Batiffol-Seppelt, Urkirche u. Katholizismus 1910, 144 ff. 214 ff. u. ö. W. E. Beet, The early Roman Episcopate to 384, Lond. 1913. Harnack, Mission II⁴, 817/32 = Sb. Berlin 1904, 1044/62 (Herkunft der ersten 48 Päpste). G. Bardy, L'autorité du siège Romain et les controverses du III⁶ s., RechSR 14, 1924, 255 ff. 385 ff. P. Batiffol, La „prima cathedra episcopatus“ [= Rom] du concile d'Elvire [can. 58], JThSt 23, 1922, 263/70; dazu Jülicher, ZKG 42, 1923, 44/9 und wieder Batiffol, JThSt 26, 1925, 44/50; H. Koch, ZKG 44, 1925, 170/84. H. Precht, Die Begründung des röm. Primates auf dem Vatik. Konzil nach Irenäus und dem Florentinum, Diss. Gött. 1923. — Fr. Tillmann, Jesus u. d. Papsttum 1910. P. Dausch, Kirche und Papsttum — eine Stiftung Jesu? ³1921 (Bibl. Zeitfr. IV, 2). P. Batiffol, Petrus initium episcopatus, RevSR 4, 1924, 440/53.

schaft der römischen Kirche bewarben, um sich mit ihrem Ansehen zu decken und gleichsam den Stempel der Rechtgläubigkeit aufzudrücken. Die Verbindung mit Rom galt eben nach Irenäus (Adv. haer. III, 3, 2, s. u.) und Tertullian (Adv. Prax. 1) gleich der Gemeinschaft der Gesamtkirche. Ferner verrät der autoritative Ton, in dem die römische Kirche bzw. B. Klemens von Rom (I Cor. 1. 59. 62—65) um 96 die korinthische Gemeinde zum Frieden ermahnt, um 190 P. Viktor im Osterfeststreit die Kleinasiaten zurechtweist (§ 25, 3), P. Stephan im Ketzertaufstreit (256) den Afrikanern die Wiederholung der Taufe verbietet (§ 22, 3), P. Dionysius um 260 den gleichnamigen Bischof von Alexandrien wegen heterodoxer Äußerungen zur Rechenschaft zieht (§ 32, 4), das Bewußtsein ihrer überragenden Stellung.

Ausdrückliche Zeugnisse für den römischen Primat sind folgende. Der Martyrerbischof Ignatius von Antiochien gibt der römischen Kirche um 110 in der Aufschrift seines Briefes an die Römer unter anderen ehrenvollen Titeln die Bezeichnung προκαθημένη τῆς ἀγάπης, d. i. Vorsteherin des Liebesbundes. Wenn diese Worte etwa von der hervorragenden Liebestätigkeit der Römer zu verstehen sein sollten (obwohl προκαθῆσθαι sonst nirgends in dem Sinne von „sich auszeichnen" gebraucht wird), so ist der Ausdruck des Primats jedenfalls in den vorausgehenden Worten, „welche auch im Gebiete der Römer den Vorsitz führt" (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), zu erblicken.[1] Abercius (Bischof?) von Hierapolis in Phrygien nennt die römische Gemeinde um 180/200 in seiner berühmten Grabschrift symbolisch die „Königin mit goldenem Gewande und goldenen Schuhen", die zu schauen er vom „heiligen Hirten" nach Rom gesandt worden sei.[2] Irenäus von Lyon erkennt ihr um 190 wegen ihrer Gründung durch die Apostel Petrus und Paulus ein überragendes Ansehen (höhere Machtvollkommenheit) zu und stellt sie als Hüterin der apostolischen Tradition und maßgebende Lehrautorität für die Gesamtkirche hin, indem er schreibt (Adv. haer. III, 3, 2): Ad hanc enim ecclesiam (sc. Romanam) propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea quae est ab apostolis traditio.[3] Cyprian von

[1] Vgl. Funk, AU I, 2/12; A. Harnack, Sb. Berlin 1896, 111/31; J. Chapman, RevBén 1896, 385/400.

[2] Über das Epitaph, das christlich, nicht heidnisch oder synkretistisch zu deuten ist, s. H. Leclercq, DictAC I, 66/87; C. M. Kaufmann, Handb. d. altchristl. Epigraphik 1917, 169/78; W. Lüdtke und Th. Nissen, Die Grabschrift des Aberkios 1910; F. J. Dölger, Ichthys II (1922) 486 ff.

[3] Vgl. Funk, AU I, 12/23; Harnack, Sb. Berlin 1893, 939/55; G. Esser, Kath. 1917 I, 289 ff., II, 16 ff. und ThGl 14, 1922, 344/62 (gegen H. Koch,

Karthago nennt sie in einem Briefe an Papst Kornelius die cathedra Petri atque ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est (Ep. 59, 14; cf. De cath. eccl. unitate 4; Ep. 55, 8), und führt ihren Vorrang noch bestimmter als Irenäus auf ihre Stiftung durch Petrus zurück. Die später im Morgenlande auftauchende Anschauung, daß die politische Stellung Roms als Reichshauptstadt der Grund der Vorrechte der römischen Kirche sei (can. 3 der Synode von Konstantinopel 381; can. 28 von Chalcedon 451; Theodoret. Ep. 113), war in dieser Periode noch unbekannt und sollte tatsächlich nur einen Stützpunkt für die Rangerhöhung des Bischofs von Konstantinopel abgeben (vgl. § 63, 1; 64, 2).

3. Der Vorrang der römischen Kirche bzw. ihres Bischofs erscheint hiernach bereits in den ersten Jahrhunderten als feststehende Tatsache. Auf der anderen Seite war aber der Primat Roms noch ferne von der Ausbildung, die er in der Folgezeit erreichte, wie auch die Päpste in dieser Periode keinen anderen Titel hatten als die übrigen Bischöfe. Seine Bedeutung beschränkte sich im wesentlichen auf die Erhaltung der kirchlichen Einheit; soweit diese nicht durch Abweichung im Glauben oder in der Disziplin oder sonst in einer wichtigen Sache gefährdet war, verwalteten die einzelnen Kirchen und Provinzen ihre Angelegenheiten selbständig.

Zeuge solcher Auffassung und Übung ist namentlich der hl. Cyprian. Obschon er den auf Petrus gründenden Primat Roms anerkennt (s. o.), und zwar nicht bloß als Symbol, sondern als realen Ausgangspunkt und bleibende Grundlage der kirchlichen Einheit, so betont er doch wieder im gleichen Zusammenhang, der Herr habe allen Aposteln gleiche Ehre und (Weihe-) Gewalt verliehen (De cath. eccles. unit. 4), und die Bischöfe seien für die Verwaltung ihres Sprengels Gott (allein) verantwortlich (Ep. 59, 14). Eine aktive höchste Regierungsgewalt des Papstes über die Gesamtkirche, einen Rechtsprimat im vollen Sinne des Wortes, wird man demnach bei Cyprian nicht finden können, so hohes Gewicht er im übrigen auf die ständige und enge Verbindung mit Rom legte. Im Ketzertaufstreit (§ 22, 3) hat er jedenfalls die praktische Anwendung jenes Prinzipes vermissen lassen. Vgl. B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der K. nach Cyprian 1908, 12 ff. Batiffol-Seppelt 339 ff. H. Koch, Cypr. u. d. röm. Primat, TU 35, 1, 1910 (modernistisch); dagegen: J. Ernst, Cyprian u. d. Papsttum 1912 (aus Kath. 1911/12); K. Adam, Cyprians Kommentar zu Mt. 16, 18 in dogmengesch. Beleuchtung, ThQ 1912, 99 ff. 203 ff.; O. Casel, RevBén 1913, 413/20 (zu De cath. eccl. unit. 4–5); C. A. Kneller, Der hl. Cypr. u. das Kennzeichen d. K. 1914; A. d'Alès, La théologie de S. Cyprien, Paris 1922. Weitere Lit. bei Sägmüller a. a. O. 38 f.

ThStKr 93, 1921, 54/72); L. Saltet, BullLE 1920, 179/206. Weitere Lit. bei Bardenhewer, GeschAL I², 424 f. 429 u. J. B. Sägmüller, Lehrb. d. kath. KR. I⁴ (1925) 38. Eine einheitliche sichere Deutung der schwierigen Stelle ist nicht erzielt, doch wird ihre Beweiskraft dadurch nicht wesentlich beeinträchtigt. Am besten wird convenire im Sinne von „übereinstimmen“ gefaßt und in qua auf omnem ecclesiam bezogen.

III. Kapitel.

Kultus, Disziplin und Sitte[1].

§ 22.

Taufe[2], Taufbekenntnis, Ketzertaufstreit.

1. Die Taufe wurde in der apostolischen Zeit sogleich nach dem Bekenntnis des christlichen Glaubens gespendet (AG. 2, 41; 8, 37 u. ö.). Später, nachweislich schon im 2. Jahrh., ging ihr eine längere Belehrung und Prüfung voran. Die Synode von Elvira (um 306) setzt sie auf zwei (can. 42), wenn größere Vorsicht geboten war, auf drei Jahre an (can. 4). Die in diesem Stande Befindlichen hießen Katechumenen (κατηχούμενοι, audientes), weil sie zunächst in den christlichen Heilswahrheiten zu unterrichten waren. Der Name kommt zuerst bei Tertullian vor; die Sache kennt aber bereits Justin (Apol. I, 61). Die Spendung der Taufe fand jetzt, Notfälle ausgenommen, zweimal des Jahres statt, an Ostern und Pfingsten, bzw. an der Vigil dieser Feste, und zwar zunächst in Flüssen, Teichen oder im Meere, später auch in eigenen kirchlichen Gebäuden. Vorgenommen wurde sie durch den Bischof oder in seinem Auftrag durch die Presbyter und Diakonen, im Notfall auch durch Laien (Tert. De bapt. 17). Die Regel war dreimalige Untertauchung; bei Kranken (baptismus clinicorum), oder wenn sonst die Untertauchung nicht möglich war, genügte Begießung oder Besprengung. Die Hl. Schrift und die Didache (c. 7) erwähnen

---

[1] L. Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris [5]1920 (Hauptwerk). F. Probst, Sakramente u. Sakramentalien in den 3 ersten christl. Jhh. 1872. Th. Schermann, Die allg. Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien u. kirchl. Überlieferung, 3 Teile 1914/16. — G. Loeschcke, Jüdisches u. Heidnisches im christl. Kult 1910. C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf d. älteste Christent. 1913; Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christent. 1916; Religionsgesch. Erklärung des N. T. [2]1924. R. Knopf, Einführung in das N. T. [3]1923. J. de Ghellinck, E. de Backer etc., Pour l'histoire du mot Sacramentum I, Paris 1924. Vgl. auch vor § 18.

[2] H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christent. bis Origenes 1908. W. Koch, Die Taufe im N. T. [3]1921 (Bibl. Zeitfr. III, 10). W. Heitmüller, Taufe u. Abendmahl im Urchristent. 1911 (RelVB I, 22/3). A. v. Stromberg, Studien z. Theologie u. Praxis d. Taufe in d. christl. Kirche d. ersten 2 Jhh. 1913. Th. Schermann, Frühchristl. Vorbereitungsgebete zur Taufe 1917. P. de Puniet, Baptême, DictAC II, 251/346; Catéchumenat, ebd. IV, 2579/621; H. Leclercq, Catéchèse, Catéchisme, Catéchumène, ebd. IV, 2530/79. P. Drews, Taufe, RE XIX, 424/50. — F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristl. Taufritual 1909; Ichthys, Der hl. Fisch in den antiken Religionen u. im Christentum, 3 Bde 1910/22; Sphragis, eine altchristl. Taufbezeichnung 1911; Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze, Religionsgesch. Studien zum Taufgelöbnis 1918; Sol salutis, Gebet u. Gesang im christl. Altert. [3]1925.

neben der Taufformel nur die Verwendung von Wasser. Seit Anfang des 3. Jahrh. treten uns aber bei Tertullian und Hippolyt verschiedene den Taufakt begleitende bzw. ihm vorangehende sinnreiche Zeremonien entgegen: Bezeichnung mit dem Kreuze, Absage an den Satan, Exorzismen und exorzistische Ölsalbung, Ablegung des Glaubensbekenntnisses (s. u.), Angelöbnis an Christus, Salbung mit dem Öle „der Danksagung". Auf die Taufe folgte unmittelbar die Firmung sowie die Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst. Den Neophyten wurde nach der Kommunion Milch und Honig gereicht (Tert. De cor. 3; Adv. Marc. I, 14; Hippol. Trad. apost. 46, 9), wahrscheinlich ein aus den heidnischen Mysterienkulten entlehnter, aber mit christlichem Geiste (vgl. I Petr. 2, 2. 3) erfüllter Brauch. Während der acht Tage dauernden Tauffeierlichkeiten trugen die Neugetauften weiße Kleider; da diese am Sonntag nach Ostern abgelegt wurden, bezeichnete man ihn im Abendland als Dominica in albis (sc. depositis), während er in der griechischen Kirche „Neuer Sonntag" genannt wurde. Taufpaten (sponsores) werden bereits von Tertullian (De bapt. 18) erwähnt. Die Beilegung besonderer christlicher Taufnamen[1] wird erst seit der Mitte des 3. Jahrh. häufiger. Erlitt ein Katechumene das Martyrium, so galt die Hingabe des Lebens für Christus, die Bluttaufe, als Ersatz für die Wassertaufe.

2. Das **Bekenntnis**[2], das bei der Taufe abgelegt wurde, enthielt die Hauptpunkte des von den Aposteln her überlieferten christlichen Glaubens und wird daher bei Irenäus und Tertullian als κανὼν τῆς πίστεως, regula fidei oder veritatis, später als σύμβολον, symbolum bezeichnet. Sein Wortlaut war im einzelnen verschieden. Ein festgefügtes Bekenntnis läßt sich zuerst gegen

[1] Th. Schermann, Das Aufkommen christl. Taufnamen, Kath. 1915 II, 263 ff. Harnack, Mission I⁴, 436 ff.

[2] Hahn, Denzinger u. andere Symbolsammlungen s. § 2, 6. F. Kattenbusch, Das apost. Symbol, 2 Bde 1894/1900. B. Dörholt, Das Taufsymb. der alten K. I 1898. E. Vacandard, Études (s. § 19) 3 ff. F. Diekamp, Über den Ursprung d. Trinitätsbekenntnisses 1910. K. Thieme, Das apost. Glaubensbek. 1914. W. M. Peitz, Liber diurnus I, Sb. Wien 185, 4 (1918); StZ 94, 1918, 553/66. K. Holl, Harnack u. Lietzmann, Sb. Berlin 1919, 2 ff. 112 ff. 269 ff. H. Lietzmann, Die Anfänge des Glaubensbek., Festgabe Harnack 1921, 226/42; Symbolstudien, ZntW 1922, 1/34; 1923, 257/79. G. Bardy, La règle de foi d'Origène, RechSR 1919, 162/97. J. Haußleiter, Trinitarischer Glaube u. Christusbekenntnis in der alten K. 1920. A. Nußbaumer, Das Ursymbol nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins 1921. J. Brinktrine, Die trinitar. Bekenntnisformeln u. Taufsymbole, ThQ 1921, 156/90. R. Seeberg, Zur Gesch. der Entstehung des apostol. Symbols, ZKG 40, 1922, 1/41. F. J. Badcock, The old Roman Creed, JThSt 23, 1922, 362/89. A. J. Coan, The rule of faith in the ecclesiastical writings of the first two centuries, Diss. Washington 1924. R. H. Connolly, JThSt 25, 1924, 131/9 (Taufbekenntnis in Hippolyts KO.). P. Feine, Die Gestalt des apost. Glaubensbek. in der Zeit des N. T. 1925.

Ende des 2. Jahrh. im Abendland, näherhin für Rom, mit Sicherheit nachweisen, das sog. apostolische Symbol in seiner älteren Gestalt, das die gemeinsame Grundlage aller übrigen abendländischen Bekenntnisformeln ist; die heutige, etwas erweiterte Form begegnet uns zuerst um 450 in Südgallien. Jenes Symbol mag den häretischen Monarchianern (§ 32) gegenüber durch Papst Zephyrin neu geordnet und festgesetzt worden sein (Verschmelzung einer trinitarischen und einer christologischen Formel?). Seine vorausgehende Entwicklung ist dunkel und strittig. Es besteht indes keine Schwierigkeit gegen die Annahme — Andeutungen in neutestamentlichen und nachapostolischen Schriften legen sie sogar nahe —, daß bereits die Urkirche eine formelhafte Zusammenfassung der Hauptpunkte der apostolischen Glaubensverkündigung, anknüpfend an den Taufbefehl Mt 28, 19, besaß, die dann im 2. Jahrh., vornehmlich zu Rom im Kampfe gegen den Gnostiker Marcion (§ 29. 30), weiter ausgebaut wurde. Sie diente sowohl als Taufbekenntnis, wie als Grundlage der Katechumenenunterweisung.

3. Als die Häresien und Schismen und damit die Fälle sich mehrten, daß bereits Getaufte zur Kirche übertraten, mußte die Frage erörtert werden, ob die von einem Häretiker, überhaupt die außerhalb der Kirche gespendete Taufe gültig sei. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage veranlaßte den sog. **Ketzertaufstreit.**[1] Tertullian sprach sich in einer griechisch und lateinisch abgefaßten Schrift (De baptismo) gegen die Gültigkeit aus. Sein hohes Ansehen war wohl die Ursache, daß sich in Bälde drei Synoden in gleichem Sinne äußerten, eine karthagische (um 220) und die Synoden von Synnada und Ikonium in Kleinasien (um 230). Die Theorie ging so in weiten Kreisen in die Praxis über. Als sie durch zwei karthagische Synoden unter dem Vorsitz Cyprians (255/56) erneuert wurde, erhob sich ein nicht unbedeutender Streit darüber. P. Stephan, von dem Beschluß dieser Synoden in Kenntnis gesetzt, verbot den Afrikanern unter Androhung des Abbruches der kirchlichen Gemeinschaft die Wiederholung der Taufe als Neuerung; die von Häretikern Getauften seien nur als Büßer zu behandeln (nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in poenitentiam, Cypr. Ep. 74, 1). Ein ähnliches Schreiben richtete er an die Kleinasiaten, als er erfuhr, daß sie, namentlich

[1] J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristl. K. nach Cyprian 1901; P. Stephan I u. d. Ketzertaufstreit 1905; Aufsätze von dems. in ZkTh 1903, 1905, 1906; ThQ 1911. A. d'Alès, RQH 1907 I, 353/400. H. v. Soden, QFItalAB 12, 1909, 1/42. H. Bruders, ZkTh 1911, 301/46. G. Rauschen, ThGl 1916, 629/38. J. B. Bord, RHE 1922, 445/68. H. Koch, IntkZ 13, 1923, 73/104 (karthag. Synode von 256; vgl. § 40, 3 die Lit. zum Liber de rebaptismate). K. Müller, ZntW 23, 1924, 235/47.

die Bischöfe Firmilian von Cäsarea und Helenus von Tarsus, mit jenen übereinstimmten. Als die Afrikaner auf einer neuen Synode von 87 Bischöfen am 1. Sept. 256 bei ihrer Ansicht beharrten — ob damals die Sentenz Stephans schon in ihren Händen war, ist strittig —, brach er den Verkehr mit ihnen wirklich ab. Die beiderseitige Erregung war groß. B. Dionysius von Alexandrien, wiewohl in der Sache selbst mehr auf seiten Roms stehend, trat für den Frieden und die Duldung der Anabaptisten ein. Im Valerianischen Sturm verstummte in der Tat der Kirchenstreit, umsomehr, da die beiden Hauptgegner in Bälde starben, Cyprian als Opfer der Verfolgung. Sixtus II., der Nachfolger Stephans, erscheint wieder in Gemeinschaft mit den Afrikanern. Diese hielten aber ihrerseits, wenigstens im allgemeinen, noch geraume Zeit an ihrer Übung fest, wie die Synode von Arles 314 can. 8 bezeugt (propria lege sua utuntur, ut rebaptizent).

Für Cyprian und die Afrikaner war die Ketzertauffrage nicht bloß eine disziplinäre, sondern auch eine dogmatische Angelegenheit. Im Banne von Tertullians spiritualistischem Kirchen- und Sakramentsbegriff stehend, machten sie die Wirksamkeit der Gnadenmittel von der Disposition des Spenders, seiner Rechtgläubigkeit sowohl als seiner sittlichen Würdigkeit, abhängig. Da die Gnade gleichsam als etwas Stoffliches gefaßt wurde, das vom Spender auf den Empfänger überfließt, so kann nach dieser Auffassung, wer außerhalb der Kirche steht oder nicht im Gnadenstande ist („den Hl. Geist nicht hat"), nicht wirksam taufen oder andere Sakramente spenden, noch die Konsekration vollziehen. Rom trat dem gegenüber für das später namentlich von Augustinus klar herausgestellte Prinzip der objektiven Wirksamkeit der Sakramente ein (vgl. § 52, 4).

§ 23.

Die eucharistische Feier.[1] Arkandisziplin und Agape.

1. Wie die Einsetzung des Abendmahles, so fand auch die eucharistische Feier ursprünglich am Abend statt, und es ging ihr zunächst die Agape (s. u.) voran. Doch wurde sie bald von

[1] F. Cabrol et H. Leclercq, Monumenta ecclesiae liturgica, s. § 2, 5. G. Rauschen, Monum. eucharistica et liturgica vetustissima ²1914 (Floril. patrist. VII); Eucharistie und Bußsakr. in den ersten 6 Jhh. der K. ²1910. F. Probst, Die Liturgie der 3 ersten christl. Jhh. 1870; Lehre und Gebet in den 3 ersten christl. Jhh. 1871; Sakramente usw., s. vor § 22. G. Bickel, Messe u. Pascha 1872. G. Bareille et E. Bour, Eucharistie, DictThC V, 1121/1209; H. Leclercq, Communion, DictAC III, 2427/65. E. von der Goltz, Das Gebet in d. ältesten Christenheit 1901; Tisch- u. Abendmahlsgebete, TU 29, 2b (1905). F. Cabrol, Les origines liturgiques, Paris 1906. P. Glaue, Die Vorlesung hl. Schriften im Gottesdienst I 1907. E. Baumgartner, Eucharistie u. Agape im Urchristent. 1909. M. Goguel, L'Eucharistie des origines à Justin Martyr, Par. 1909. F. E. Brightman, JThSt 10, 1909, 497/528 (allgem. Gebet). Th. Schermann, Ein Weiherituale d. röm. K. am Schluß d. 1. Jh. 1913; Die allg. Kirchenordnung usw., s. vor § 22; Der liturg. Papyrus v. Dêr-Balyzeh, TU 36, 1b (1910); Das „Brotbrechen" im Urchristent., Bibl. Z. 1910, 33 ff. 162 ff.; Εὐχαριστία und εὐχαριστεῖν bis 200,

dieser getrennt und auf den Morgen verlegt, sei es mit Rücksicht auf die von Paulus I Kor. 11, 20 ff. getadelten Mißstände noch gegen Ende der apostolischen Zeit, oder erst im Anfang des 2. Jahrh. aus Anlaß des Trajanischen Ediktes gegen die Hetärien (§ 14, 3). Ihre Hauptbestandteile werden bereits AG. 2, 42 erwähnt: Lehre der Apostel, Brotbrechen und Gebet. Näheres erfahren wir zuerst um 150 durch Justins erste Apologie (c. 65—67). Die Feier begann hiernach mit biblischer Lesung. Daran schloß sich die Homilie des Bischofs und nach der Entlassung der Katechumenen (und Büßer, s. u.) das gemeinschaftliche oder allgemeine Gebet (vgl. I Clem. 59—61). Die Gläubigen gaben sich sodann den Friedenskuß. Hierauf wurde dem Bischof Brot und Wein mit Wasser vermischt[1] dargebracht, und nachdem dieser „reichliches Gebet und reichliche Danksagung" (εὐχαριστία, vgl. Mt. 26, 27) darüber gesprochen, wurden die geweihten Gaben als der Leib und das Blut Christi durch die Diakonen den Anwesenden zum Genuß gereicht, den Abwesenden nach Haus gebracht. Dieser Bericht ist dahin zu ergänzen, daß auch Psalmen gesungen wurden, denn der Psalmengesang hatte neben dem Gebet, der biblischen Lesung und Homilie eine Stelle im Gottesdienst der Juden in der Diaspora, und von da wird er gleich jenen Bestandteilen in den Gottesdienst der Christen übergegangen sein. Auch christliche Hymnen tauchen schon frühe auf. Etwas reicher ausgestaltet als bei Justin und schon mehr in feste Formen geprägt ist die Liturgie in Hippolyts Traditio apostolica von c. 220, die aber auf ältere römische Überlieferungen zurückgeht.

Als Tag der Feier erscheint zunächst im allgemeinen der Sonntag (Did. 14, 1. Barn. Ep. 15, 8. Iust. Apol. I, 67). Tertullian (De orat. 19) erwähnt eine Feier auch an den Stationstagen (§ 25, 1), Cyprian (De orat. dom. 18; Ep. 57, 3) ein tägliches Opfer. Ein solches be-

---

Philologus 69, 1910, 375/410. W. Koch, Das Abendmahl im N. T. 1911 (Bibl. Zeitfr. IV, 10). Fr. Dibelius, Das Abendmahl 1911. Heitmüller, s. § 22. P. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive II: L'Eucharistie, Paris ⁷1920; Études de liturgie et d'archéologie chrét., Paris 1919. O. Casel, Die Eucharistielehre d. Justinus Martyr, Kath. 1914 I, 153 ff. u. ö. J. Brinktrine, Der Meßopferbegriff 1918. F. Heiler, Das Gebet, eine religionsgesch. u. religionspsychol. Untersuchung ³.⁄⁵1923. J. Lebreton, La prière dans l'Église primitive, RechSR 1924, 6 ff. 97 ff. P. Cagin, Les origines de la messe, Paris 1921 (dazu Batiffol, Rev. bibl. 25, 1916, 23/32). J. Kroll, Die christl. Hymnodik bis zu Klemens v. Alex., 2 Teile 1921/22 (Progr. Braunsberg); ders. bei Hennecke, Neutest. Apokryphen ²1924, 596 ff. G. P. Wetter, Altchristliche Liturgien, 2 Bde 1921/22 (radikal religionsgeschichtlich). F. J. Dölger, Die Eucharistie nach Inschriften frühchristl. Zeit 1922 (=Ichthys II, 448 ff.). Vgl. auch § 2, 5 u. 67.

[1] Gegen Harnacks seltsame These: „Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin" (TU 7, 2, 1891) vgl. Funk AU I, 278/92; A. Scheiwiler, Die Elemente d. Eucharistie in d. ersten 3 Jhh. 1903.

stand wohl auch in der Urgemeinde zu Jerusalem, da die Christen dort täglich zum „Brotbrechen" zusammenkamen (AG. 2, 46).

Abgehalten wurde die Feier der Eucharistie unter Assistenz der Presbyter und des übrigen Klerus durch den Bischof, durch einen Presbyter nur in seinem Auftrag oder mit seiner Zustimmung. Die Konsekration wurde selbst da, wo mehrere Kirchen bestanden (vgl. § 20, 1), nur in der bischöflichen Kirche vorgenommen und die Eucharistie in Gestalt des Brotes den übrigen Kirchen durch Akoluthen zugeschickt. In Rom behauptete sich diese Ordnung, ein Sinnbild der kirchlichen Einheit und zugleich ein Mittel zu ihrer Erhaltung, noch geraume Zeit nach dieser Periode.

2. Die **Kommunion** wurde unter beiden Gestalten empfangen, und zwar, wie aus der Darstellung Justins erhellt, in der Regel bei jedem eucharistischen Gottesdienst. Überdies wurde das konsekrierte Brot den Gläubigen zum täglichen Genuß mit nach Haus gegeben; in diesem Brauche, wie auch in der Überbringung der Eucharistie an Abwesende (s. o.), begegnet uns eine Kommunion unter einer Gestalt. Die Sitte, sie nüchtern zu empfangen, wird bereits von Tertullian (Ad uxorem 2, 5) erwähnt; sie ist wohl so alt wie die Abhaltung des Gottesdienstes in der Frühe. Die heilige Speise wurde den Kommunikanten auf die flache Hand gelegt. Der Kelch war allen gemeinsam.

3. Die Kommunion konnte natürlich nur von den Getauften empfangen werden, nicht von den Katechumenen. Diesen war überdies die Teilnahme an dem mit dem allgemeinen Gebet bzw. der Darbringung der Opfergaben beginnenden Hauptteil des Gottesdienstes versagt. Sie durften nur dem vorausgehenden Lehrgottesdienst anwohnen; darnach hatten sie sich mit den Energumenen (vgl. § 18, 5) und einem Teil der Büßer (§ 24, 4) zu entfernen. Die Eucharistie galt als ein ihnen noch unzugängliches Geheimnis. Ähnlich wurde es mit der Taufe, teilweise auch mit dem Glaubensbekenntnis und Vaterunser gehalten. Es bestand mit anderen Worten, wie man in der Neuzeit — zuerst der reformierte Theologe Dalläus († 1670) — sich auszudrücken anfing, im christlichen Altertum eine **Arkandisziplin.**[1] Sie läßt sich bis ins 2. Jahrh. zurückverfolgen und hängt jedenfalls mit der Entstehung und Ausbildung des Katechumenats zusammen; daß sie sich an Gebräuche der heidnischen Mysterien anlehne, wie vielfach behauptet wird, läßt sich nicht beweisen; die Ähnlichkeiten sind nur äußerliche. Justin ist eher ein Zeuge

[1] H. Gravel, Die Arkandisziplin I, Diss. 1902. Funk, Das Alter d. Arkandisz., AU III, 42/57 (gegen P. Batiffol, Études d'hist. I, Paris ⁶1920, 1/41). L. Schindler, Die altchristl. Arkandisz. u. die antiken Mysterien, Gymnasial-Programm Tetschen 1911. E. Vacandard, DictHE III, 1497/513.

für die Existenz der Arkandisziplin als dagegen; bei Tertullian ist sie deutlich erkennbar. Die Väter stützen sich bei ihrer Begründung auf Mt. 7, 6. Doch waren neben der Absicht, die hl. Geheimnisse vor den Heiden geheimzuhalten, wesentlich auch pädagogische Gründe wirksam: die Proselyten sollten stufenweise in die christliche Religion und Kirche eingeführt werden. So erklärt es sich, daß die Einrichtung ihre Blütezeit erst im 4. Jahrh. hatte (vgl. § 66, 2). Mit dem Zurücktreten des Katechumenates infolge allgemeiner Verbreitung der Kindertaufe seit dem 5. Jahrh. erlosch auch sie allmählich.

4. Wie bereits erwähnt, ging der eucharistischen Feier ursprünglich ein besonderes Liebesmahl, die **Agape**[1], voran. Sie blieb auch noch als religiöse Feier für sich bestehen, nachdem die Eucharistie von ihr getrennt worden war, veranstaltet aus den frommen Naturalspenden (Oblationen) der Gläubigen, von Gebet und Psalmengesang, wohl auch von passenden Ansprachen begleitet. Ihr Zweck war, die Armen, Witwen und Waisen zu unterstützen und die brüderliche Liebe unter den Christen zu erhalten. Das dabei gesegnete Brot heißt εὐλογία, nicht εὐχαριστία wie der Leib des Herrn (Hippolyt, Trad. apost. 47, 8). Seit dem 4. Jahrh. wurde wegen der Mißbräuche, die sich damit verbanden, die Abhaltung der Agape in den Kirchen wiederholt verboten, zuletzt durch die Trullanische Synode von 692 (can. 74). Aus dem Gotteshaus verwiesen, nahm sie allmählich allenthalben ein Ende; nur in Abessinien und bei den syrischen Thomaschristen in Indien (§ 12, 11) erhielt sie sich bis auf die neueste Zeit.

Die Existenz einer besonderen Agape leugnete neuestens P. Batiffol (Études d'hist. I, 279 ff.) und wollte die betreffenden Stellen auf die eucharistische Feier, Almosenspenden, Leichen- und Anniversarienmahle beziehen. Indes, wenn auch I Kor. 11, 17–27 und andere Belegstellen unsicher bleiben mögen, so ist doch jedenfalls über den locus classicus: Tertullian, Apolog. 39 (cf. Ad ux. II, 4) nicht hinwegzukommen (vgl. Funk, AU III, 1/41; H. Koch, ZntW 16, 1915, 139/46). Auch die neuendeckte Epistula apostolorum (§ 38) c. 15 (26) kennt die Agape, Hippolyts Traditio apostolica (c. 47, 3—52) gibt eine förmliche Liturgie derselben.

5. Abgehalten wurden die gottesdienstlichen Versammlungen anfangs in Privathäusern (AG 2, 46). Seit dem Ausgang des 2. Jahrh. gab es auch eigentliche Kirchengebäude, meist in Verbindung mit Begräbnisplätzen (vgl. § 19, 3). Für das J. 201 wird zu Edessa eine christliche Kirche bezeugt (§ 12, 9). An den Gedächtnistagen der Martyrer (§ 14, 4) feierte man die Liturgie über oder neben ihrem Grabe (confessio) in den unterirdischen Grüften, Cömeterien (κοιμητήρια) — seit dem 9. Jh. allgemein auch Katakomben genannt (in oder ad Catacumbas ursprünglich Flurname beim Cömeterium des hl. Sebastian) —, in denen die Christen dieser Zeit, so namentlich in Rom, ihre letzte Ruhestätte fanden. Zum regelmäßigen Gemeindegottesdienst konnten die Cömeterien aber wegen der Enge ihrer Räume nicht dienen. Die

[1] E. Baumgartner, s. o. H. Leclercq, DictAC I, 775/848. A. Steinmann, ThGl 1913, 715/23.

ältesten römischen Anlagen, noch am Ende des 1. Jh. aus Grabstätten vornehmer Familien hervorgegangen, sind die Cömeterien der hl. Domitilla und Priscilla, die berühmtesten das Coemeterium S. Callisti (vom Ende des 2. Jh.) an der Via Appia mit der Cäciliengruft und Gräbern der Päpste des 3. Jh. und das ebendort gelegene Coem. S. Sebastiani (ad Catacumbas) mit der Apostelgruft (vgl. § 10, 3). Schon frühe begann man, die Wände der Katakomben mit Malereien, meist symbolischen (sepulkral-eschatologischen) Inhalts zu schmücken. Vgl. F. X. Kraus, Roma Sotteranea, die röm. Katakomben ²1879. V. Schultze, Die Katakomben 1882. A. Weber, Die Katakomben ³1906 (populär). Fr. Wieland, Mensa u. Confessio, 2 Bde 1906/12. G. Schmid, Das unterird. Rom 1908. M. Besnier, Les catacombes de Rome, Par. 1909. G. Schneider-Graziosi, Le Catacombe di Roma, Roma 1913. N. Müller, RE X, 794/877; F. E. Becker, ebd. XXIII, 788/93. H. Leclercq, DictAC II, 2376/486. Weiteres s. § 2, 1 und 71.

§ 24.

Das Bußwesen.[1]

1. Als die Gemeinde der „Heiligen" wollte die alte Kirche keine Unreinen in ihrer Mitte dulden; das Taufsiegel sollte schon im Hinblick auf das baldige Wiederkommen des Herrn zum Gericht „heilig und unverletzt" bewahrt werden (II Clem. 6, 9). Daher wurden jedenfalls seit dem 2. Jahrh. die sog. Kapitalsünden (peccata capitalia, mortalia), als welche hauptsächlich Götzendienst bzw. Glaubensverleugnung (idololatria), Mord und Unzucht (adulterium und fornicatio) galten, im allgemeinen mit dauerndem Ausschluß bestraft. Es bestand aber der Glaube, daß die betreffenden Sünder durch ernstliche Buße bei Gott Verzeihung finden könnten. Während indes der „Hirte" des Hermas (§ 38) diese nur als außerordentlichen Gnadenerweis für

[1] J. Morinus, Commentarius hist. de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae XIII primis saeculis, Paris 1651. O. D. Watkins, History of Penance (—1215), 2 vol. Lond. 1920. F. Probst, Kirchl. Disziplin in d. ersten 3 Jhh. 1873. Funk, AU I, 155/209. P. Batiffol, Études d'hist. et de théol. positive I, Par. ⁶1920, 44/222. G. Rauschen, Eucharistie und Bußsakrament in den ersten 6 Jhh. d. Kirche ²1910. H. Windisch, s. § 22. E. Vacandard, Études de critique et d'hist. relig. II, Par. 1910, 51/125. A. d'Alès, L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrét., Par. 1914 (vgl. dazu H. Koch, ThLZ 1914, 583/90; A. M. Koeniger, ZRG kan. Abt. 5, 1915, 499/512). K. Adam, Das sog. Bußedikt des P. Kallistus 1917 (vgl. K. Graf Preysing, ZkTh 43, 1919, 358/62). H. Koch, Kallist u. Tertullian, Sb. Heidelberg 1919, 22; Die Bußfrist des Pastor Hermae, Festgabe A. Harnack 1921, 173/82. A. d'Alès et P. Galtier, Pénitence, Dict Apol III (1922) 1755/865. P. Galtier, De poenitentia, tractatus dogmatico-historicus, Paris 1923. — Zu Origenes: B. Poschmann, Die Sündenvergebung bei O., Progr. Braunsberg 1912; J. Stufler, ZkTh 37, 1913, 193/201; F. Cavallera, BullLE 1923, 172/201. Zu Cyprian: K. Müller, ZKG 16, 1896, 1 ff., 187 ff.; B. Poschmann, ZkTh 37, 1913, 25 ff., 244 ff. Privatbuße u. läßliche Sünden: H. Bruders, ZkTh 34, 1910, 526/43; 45, 1921, 1/42; P. Galtier, RechSR 13, 1923, 97/129. Bußstationen: Funk, AU I, 182/209; Ed. Schwartz, Bußstufen u. Katechumenatsklassen 1911; E. Seeberg, Die Synode v. Antiochien 324/25 (1913) 32 ff.

die Gegenwart verkündet, anerkennen Spätere wie Irenäus, Klemens von Alexandrien und Tertullian in seiner vormontanistischen Schrift De poenitentia die (private) Buße als zweites Rettungsmittel — das erste ist die Taufe — ohne jene Einschränkung; Tertullian läßt wahrscheinlich auch die kirchliche Vergebung zu (wenigstens auf dem Sterbebett). In außerordentlichen Fällen, namentlich wenn Martyrer oder Konfessoren für einen reuigen Abgefallenen Fürsprache einlegten bzw. einen Friedensbrief (libellus pacis) ausstellten, fand die Lossprechung und Wiederaufnahme in die Kirche wohl allgemein statt. Übrigens ist die Entwicklung der Bußdisziplin bis ins 3. Jahrh. bei der lückenhaften und undeutlichen Überlieferung nicht mit Sicherheit zu verfolgen; sie verlief allem nach nicht überall gleichartig, sondern es gab lokale und provinziale Verschiedenheiten und Schwankungen: in Afrika, das ja von einer starken montanistischen Welle erfaßt wurde (vgl. § 34, 2), war man strenger als in Rom (Cypr. Ep. 55, 21).

Daß Martyrer und Bekenner, auch wenn sie nur Laien waren, ein weitergehendes Recht gehabt hätten, von sich aus den Sündern den Frieden zu geben und die Buße zu erlassen, ist unerweislich. Ihre Stimme fiel gewiß schwer ins Gewicht, aber ihre Fürbitte mußte ordnungsgemäß durch den Bischof bestätigt werden.

2. Im Laufe des 3. Jahrh. brach sich die größere Milde für die Hauptklassen der Kapitalsünder fast überall Bahn; manche wollen darin freilich nicht eine Neuerung, sondern nur die autoritative Bestätigung und Sicherung einer schon länger, oder sogar von Anfang an geübten, aber von Rigoristen bestrittenen Übung erblicken. P. Kallistus (217—22), schwerlich schon sein Vorgänger Zephyrin (198—217), gewährte den Fleischessündern nach geleisteter Buße allgemein Wiederaufnahme in die Kirche, wurde aber von seinem Nebenbuhler im Bischofsamte, dem gelehrten Presbyter Hippolyt (§ 32. 39), der sich sogar zum Gegenbischof aufwarf, scharf bekämpft und in gehässiger Weise des gewinnsüchtigen Laxismus beschuldigt. Gleichzeitig überspannte Tertullian in Karthago als schroffer Montanist in seiner Schrift De pudicitia die bisher aus pädagogischen Gründen geschehene Nichtvergebung der Kapitalsünden bis zur Unvergebbarkeit. Als ein Menschenalter später P. Kornelius (251—53) in den Wirren der Decischen Verfolgung auch den bußfertigen Abgefallenen, allerdings zunächst nur in Todeskrankheit, die kirchliche Verzeihung verhieß, ging der Presbyter Novatian (vgl. § 35. 40) mit seinem Anhang wiederum zur schärfsten Opposition über. Zur gleichen Zeit hatte Cyprian in Karthago gegen laxistische Neigungen bei Konfessoren und im Klerus zu kämpfen (Schisma des Felicissimus, s. § 35; ebd. über Bußstreitigkeiten noch am Anfang des 4. Jahrh. in Ägypten und Rom). Übrigens mißbilligte auch Origenes

im Orient anfänglich (De oratione c. 28, um 233/34) die Nachlassung der Sünden der Apostasie und der Unzucht und erklärte sie für unvergebbar durch priesterliche Gewalt; später jedoch (C. Celsum III, 50, um 248) ließ er einmalige Verzeihung gelten. In Spanien wurde noch durch die Synode von Elvira (um 306) eine größere Anzahl von groben Vergehen mit immerwährendem Ausschluß geahndet. Doch ist diese Strenge in jener Zeit eine vereinzelte Erscheinung; im ganzen drang die Ordnung der römischen Kirche allenthalben durch. Dauernd ausgeschlossen von Absolution und Kommunion blieb jetzt nur mehr, wer sich erst auf dem Todbette zur Buße meldete. Die Verzeihung wurde aber nur einmal gewährt; rückfällige Kapitalsünder wurden der kirchlichen Milde nicht mehr teilhaftig; es gab mit anderen Worten nur eine Buße.

Das von Tertullian De pudic. c. 1 erwähnte und bekämpfte „edictum peremptorium" eines Bischofs mit dem angeblichen Wortlaut: „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto", das gewöhnlich auf P. Kallistus bezogen und mit einem bei Hippolyt (Philos. 9, 12) erwähnten Indulgenzerlaß desselben Papstes identifiziert wird, schreiben neuestens mehrere Gelehrte dem Bischof Agrippinus von Karthago (um 215) zu; es beziehe sich lediglich auf afrikanische Verhältnisse und trete den dortigen Rigoristen entgegen, die den Fleischessündern wie den Apostaten und Mördern die kirchliche Verzeihung dauernd verweigern wollten. So K. Adam, Das sog. Bußedikt des P. Kallistus 1917; G. Bardy, RevSR 4, 1924, 1/25; A. Domini, Ricerche Religiose 1, 1925, 56/78. Gegen Adam vgl. A. d'Alès, RechSR 10, 1920, 254/7 u. H. Koch, Kallist u. Tertullian, Sb. Heidelberg 1919, 22.

3. Um wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen zu werden, mußte der Kapitalsünder sein Vergehen bekennen und längere Zeit, oft bis ans Lebensende durch Trauer in Sack und Asche, Fasten, Beten u. dgl. Buße tun. Die zentrale Stellung des Bekenntnisses erhellt daraus, daß das Wort ἐξομολόγησις (exomologesis) ähnlich wie das deutsche Wort „Beicht" im Osten und Westen für die ganze Bußleistung gebraucht wurde. Bei offenkundigen Vergehen war das Bekenntnis im allgemeinen ein öffentliches, vor Klerus und Gemeinde, bei verborgenen naturgemäß zunächst ein geheimes, vor Bischof oder Priester, während Buße und Lossprechung bis ins 4. Jahrh. in der Regel öffentlich waren. Doch gesellte sich zu dem geheimen Bekenntnis meist noch das öffentliche, sofern nicht ein Ärgernis zu befürchten war. Die Absolution, unter Handauflegung des Bischofs bzw. Priesters, im Notfall selbst eines Diakons, vollzogen, und die Zulassung zur Kommunion fand erst nach völliger Ableistung der Buße statt; Ausnahmen wurden nur bei schwer Kranken gemacht.

Die Gewährung der offiziellen, kirchlich geleiteten Buße und die Pflicht des Bekenntnisses beschränkte sich auf die oben genannten Kapitalsünden, deren Kreis aber ausdehnungsfähig

war und namentlich im 4. Jahrh. tatsächlich erweitert wurde (s. o. Synode von Elvira). Für die übrigen, weniger schweren Sünden gab es öftere Verzeihung, und zu ihrer Tilgung wurden auch andere freigewählte Heilmittel, wie namentlich Almosen, Fasten und Gebet (Vaterunser), anerkannt.

4. Die Leitung des Bußwesens stand den Bischöfen zu, die in größeren Gemeinden des Orients, wie es scheint schon im 3. Jahrh., eigene Bußpriester zu ihrer Unterstützung beizogen. Ferner wurden die Büßer im Orient, näherhin in Kleinasien, und auch hier nicht überall, zum Zweck der stufenweisen Wiedereinführung in den Schoß der Kirche in mehrere Klassen oder Stationen eingeteilt, welche sich im Laufe des 3. und 4. Jahrh. entwickelten.

Die unterste Klasse, die der Weinenden (προσκλαίοντες), die im Vorhofe der Kirche standen und die Eintretenden weinend um ihre Fürbitte anflehten, wird mit Sicherheit erst bei Basilius d. Gr. († 379) erwähnt, denn die χειμαζόμενοι der Synode von Ancyra 314 can. 17, die man fälschlich mit ihnen identifizierte, sind ohne Zweifel Energumenen (vgl. § 18, 5). Die Hörenden (ἀκροώμενοι) und Liegenden bzw. Knienden (ὑποπίπτοντες) kennt dagegen schon die Epistula canonica des hl. Gregor Thaumaturgus (um 254). Erstere mußten sich wie die Katechumenen am Schlusse der Homilie entfernen; bei letzteren ist es strittig, ob sie der ganzen Liturgie anwohnten (Funk), oder mit dem Segen des Bischofs unter Handauflegung nach den Hörenden (bzw. erst vor der Kommunion?) entlassen wurden (Rauschen u. a.). Die Mitstehenden (συστάντες oder ähnlich) endlich, erstmals durch die Synode von Ancyra 314 can. 25 bezeugt, durften mit den Gläubigen beim ganzen Gottesdienst stehend (vgl. § 25, 1), aber natürlich ohne Kommunionempfang, anwesend sein. — Das Abendland hatte keine Bußstationen, sondern behandelte die Büßer allem nach entsprechend der obersten Klasse im Orient: sie wohnten an abgesondertem Platze beim Eingang der Feier bis zum Ende bei, ohne zu kommunizieren (vgl. H. Koch, ThQ 1900, 481/534; 1903,254/70; anders A. d'Alès, Limen ecclesiae, RHE 1906, 16/26; L'édit de Calliste 409/21).

§ 25.

Fest- und Fasttage. Osterfeierstreit[1].

1. Der alte Bund hatte einen wöchentlichen Feiertag (Sabbat) und verschiedene Jahresfeste. Dazu kamen wenigstens bei den eifrigeren Juden zwei wöchentliche Fasttage (Luk. 18, 12), Montag

[1] F. Probst, Kirchl. Disziplin in den 3 ersten christl. Jhh. 1873. H. Kellner, Heortologie ³1911. J. Dowden, The Church Year and Kalendar, Cambr. 1910. Th. Schermann, Die allg. Kirchenordnung usw. II, 471 ff. F. Cabrol, Fêtes, DictAC V, 1403/52. A. Linsenmayer, Entwicklung der kirchl. Fastendisziplin (bis 325) 1877. Funk, AU I, 241/78 (Osterfasten). E. Schwartz, Osterbetrachtungen, ZntW 7, 1906, 1/33. H. Koch, Pascha in der alten K., ZwTh 55, 1914, 289/313. P. Corssen, Das Osterfest, NJklA 39, 1917, 170/89. Zum Osterfeststreit: K. Bihlmeyer, Kath. 1902 I, 314/27 (Polykarp u. Anicet); C. Schmidt, TU 43, 1919, 577/725; F. E. Brightman, JThSt 25, 1924, 254/70. K. Holl, Sb. Berlin 1916, 847 ff. (Samstagsfasten); ebd. 1917, 402 ff. (Ursprung des Epiphaniefestes). M. P. Nilsson, Archiv f. Religionswiss. 19, 1918, 50/150 (Vorgesch. d. Weihnachtsfestes).

und Donnerstag (Did. 8, 1). Diese Einrichtung ward auch für die christliche Kirche bedeutsam.

Die Christen weihten ebenfalls einen Tag der Woche in besonderer Weise dem Gottesdienst, aber nicht den Sabbat, d. i. den 7. Tag, wie die Juden, sondern den ersten als den Tag der Auferstehung des Herrn (vgl. § 23, 1). Der **Sonntag**[1] erhielt daher in der Kirchensprache den Namen Tag des Herrn, κυριακή (ἡμέρα), dies dominica, und als Freudentag wurde er dadurch ausgezeichnet, daß man das Gebet an ihm stehend verrichtete. Seine Feier läßt sich bis in die apostolische Zeit zurückverfolgen (Apok. 1, 10; vgl. AG. 20, 7; I Kor. 16, 2). Die Judenchristen feierten neben dem Sonntag auch den Sabbat.

Als wöchentliche Fasttage galten den Christen frühzeitig der Mittwoch und Freitag. Sie werden mit den entsprechenden jüdischen Fasttagen bereits in der Didache (8, 1) erwähnt und hießen bei den Abendländern dies stationis, Tage der Wache mit dem leidenden Herrn. Das Fasten war an ihnen ein Halbfasten (bis zur 9. Stunde = 3 Uhr NM.). Auch eine gottesdienstliche Feier fand statt: in Alexandrien eine halbe, beschränkt auf den didaktischen Teil, im westlichen Afrika eine ganze (vgl. § 23, 1). Die Synode von Elvira in Spanien um 306 (can. 26) erwähnt außerdem ein Fasten am Samstag; ohne Zweifel wurde es auch in der römischen Kirche noch in dieser Periode üblich.

2. Von den Jahresfesten gingen zwei aus dem Alten Bund in den Neuen über, da zwei Hauptbegebenheiten der Heilsgeschichte an ihnen sich vollzogen. **Passah** (πάσχα), bei den Juden Fest der Erinnerung an die Verschonung der israelitischen Erstgeburt in Ägypten und die Rettung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft, wurde von den Christen gefeiert als die Zeit des Todes und der Auferstehung des Herrn, **Pfingsten** (πεντεκοστή), das jüdische Wochen- oder Erntefest, als Zeit der Geistessendung. So erhielten diese Feste einen eigenen und neuen Inhalt. Ihre Beziehung zu den jüdischen Vorbildern verrät sich aber noch immer durch ihre Namen und die Art ihrer Berechnung, die nicht auf dem Sonnenjahr, sondern auf dem bei den Juden üblichen Mondjahr beruht (s. u.). Sie reichen, wie sich aus ihrem Zusammenhang mit dem Alten Bund ergibt, bis an den Anfang der Kirche zurück und waren eine Zeitlang die einzigen christlichen Jahresfeste. Im Orient wird dazu seit Anfang des 3. Jahrh., zuerst bei den Basilidianern (§ 30 A, 2) in Ägypten, das

[1] Th. Zahn, Geschichte d. Sonntags 1878 (auch in Skizzen [2]1908, 160/208). G. Förster, Die christl. Sonntagsfeier bis Konstantin, Deutsche Z. f. KR. 16, 1906, 100/13. E. Schürer, Die 7tägige Woche in d. alten K., ZntW 6, 1905, 1/66. H. Meinhold, Sabbat u. Sonntag 1909. H. Dumaine, Dimanche, DictAC IV, 858/994. J. Bonsirven, RechSR 1925, 258/66 (das Stationsfasten eine Nachahmung jüdischen Brauchs).

Fest **Epiphanie** (τὰ oder ἡ ἐπιφάνεια) am 6. Jan. bezeugt. Es galt der Geburt Jesu und der Offenbarung seiner Messianität und Gottheit bei der Ankunft der Magier, bei der Taufe im Jordan (daher auch Theophanie genannt) und Hochzeit zu Kana. Von den einzelnen Kirchen wurde endlich der Todestag („Geburtstag") ihrer Martyrer mit Gottesdienst an deren Gräbern (§ 14, 4; 23, 5) begangen.

Das Wort **Passah** kommt von dem hebräischen פֶּסַח, bzw. dem aramäischen פַּסְחָא = Vorübergehen, nämlich des Herrn an der israelitischen Erstgeburt in Ägypten, nicht von πάσχειν, wie einige Kirchenväter es ableiten. Es ging in alle Sprachen über, die hochdeutsche und englische ausgenommen. Das deutsche Wort Ostern (engl. Easter) stammt sehr wahrscheinlich von einer altgermanischen Licht- oder Frühlingsgöttin (Austro, Ostara?), von der Beda Venerabilis (De temp. rat. 13) die angelsächsische Dialektform Eostrae überliefert. Vgl. K. J. Hefele, Beiträge z. KG. II, 1864, 285 f. W. Braune, Beiträge zur Geschichte d. deutschen Sprache u. Lit. 43, 1918, 409.

Den Anstoß zur Einführung des Epiphaniefestes gab nach K. Holls (s. o. Lit.) ansprechender Vermutung ein heidnisches Volksfest, das man dadurch verdrängen wollte: Epiphanius (Haer. 51, 22) berichtet, daß die Alexandriner am 6. Jan. die Geburt des Gottes Aion aus einer Jungfrau (Kore) feierten; in der vorausgehenden Nacht schöpfte man heilkräftiges Wasser aus dem Nil, das sich nach dem Volksglauben in Wein verwandeln sollte.

3. Der Zeitpunkt der **Osterfeier** war nicht überall derselbe. In dem größten Teil der Kirche, namentlich in Rom und im übrigen Abendland, wurde das Fest stets am Sonntag gefeiert, und zwar an dem Sonntag, der auf den 14. Nisan der Juden (= erster Vollmond nach dem Frühlingsäquinoktium) fiel oder folgte, weil der Herr an einem Sonntag auferstand. In der Provinz Asien aber hielt man es, und zwar unter Berufung auf den Apostel Johannes, mit den Juden ohne Rücksicht auf den Wochentag stets am 14. Nisan (Luna XIV), am Todestag des Herrn selbst, sofern er am 14. Nisan starb (vgl. jedoch § 7, 1). Diese Übung, Quartodecimanismus genannt, war insofern nicht ganz unberechtigt, als das Osterfest weniger der Erinnerung an ein einzelnes Moment des Erlösungswerkes, als dem Gedächtnis der Erlösung im allgemeinen galt. Ostern fiel hier aber fast immer auf einen anderen Tag als in der übrigen Christenheit, und diese Abweichung war um so störender, je höher das Fest war, das sie betraf. Wiederholt wurden Versuche gemacht, einen Ausgleich herbeizuführen. Der greise B. Polykarp von Smyrna verhandelte darüber auf einer Reise nach Rom um 155 erfolglos mit P. Anicet; doch wurde wenigstens die brüderliche Liebe nicht gestört. Als aber P. Viktor (189—98) die Sache aufs neue mit Energie in Anregung brachte und in verschiedenen Provinzen des Morgen- und Abendlandes deshalb die Abhaltung von Synoden veranlaßte, kam es zu einem nicht unbedeutenden Streit, da die Asiaten unter Anführung des Metropoliten Polykrates von Ephesus hartnäckig am Quartodecimanismus festhielten. Durch Vermittlung des B. Irenäus von Lyon ward jedoch der Friede wiederhergestellt.

Im Laufe des 3. Jahrh. ließen die Asiaten endlich, wenige ausgenommen, von ihrem Sonderbrauch ab; auf der Synode von Nicäa 325 erscheinen sie unter den Provinzen, welche die „richtige" Festfeier (d. i. am Sonntag) hatten (Eus. H. E. V, 24; Vita Const. III, 18—20).

Doch war damit noch keineswegs Gleichheit erzielt. Denn während der Ostervollmond früher wohl dem Ansatz der Juden entnommen wurde, fingen die Hauptkirchen, namentlich Alexandrien und Rom, im 3. Jh. an, ihn selbst zu berechnen, wahrscheinlich durch die Wahrnehmung veranlaßt, daß die Juden im Laufe der Zeit es an Sorgfalt fehlen ließen, indem sie Ostern wiederholt auch vor dem Frühlingsvollmond begingen, und auch um sich von ihnen unabhängig zu machen. Die astronomische Berechnung des Tages war aber verschieden: in Rom hatte man einen 84jährigen, in Alexandrien einen 19jährigen Osterzyklus. In Ägypten pflegte der Bischof von Alexandrien den übrigen Gemeinden das Datum schriftlich anzuzeigen; daher die Sitte der Osterfestbriefe (vgl. § 39, 3). In einigen Gegenden des Orients folgte man, wenn man auch am Sonntag festhielt, doch im übrigen auch jetzt noch den Juden; in der Apostolischen Didaskalia (§ 39, 5) ist der Anschluß an deren Berechnung sogar vorgeschrieben (Protopaschitismus). Diese Differenzen gaben in der folgenden Periode zu wiederholten Verhandlungen Anlaß (§ 69, 6).

Die vielfach gebrauchten Bezeichnungen πάσχα σταυρώσιμον (Kreuzigungspascha) für die kleinasiatische, π. ἀναστάσιμον (Auferstehungspascha) für die römische Osterpraxis sind nicht alt, sondern stammen von dem gelehrten Philologen Gerh. Joh. Voß († 1649); vgl. E. Schürer, Z. f. hist. Theol. 1870, 276 ff.

4. Ostern voran ging, wohl seit ältester Zeit, ein Fasten. Es gründete sich auf das Wort des Herrn Mt. 9, 15 und erstreckte sich demgemäß nach Tertullian (De ieiun. 2) im allgemeinen auf die Tage, „in quibus ablatus est sponsus", d. h. vom Tode bis zur Auferstehung des Herrn. Doch war es nicht allenthalben gleich. Wie Irenäus (bei Eus. V, 24) berichtet, fasteten die einen nur einen Tag, andere zwei, wieder andere mehrere Tage, einige 40 Stunden. Von zweitägigem Fasten redet auch Hippolyt von Rom (Traditio apost. c. 55). War die Zeit hiernach teilweise sehr kurz, so war das Fasten um so strenger; es dauerte den ganzen Tag, ja sogar mehrere Tage ohne Unterbrechung. In der Didaskalia wird für Freitag und Samstag der Karwoche ausdrücklich ein dauerndes Fasten verordnet, für die vier vorausgehenden Tage ein Fasten bei Brot, Salz und Wasser. Sie kennt also ein Osterfasten von sechs Tagen. Dieselbe Praxis bezeugt auch Dionysius von Alexandrien um die Mitte des 3. Jahrhunderts.

§ 26.

Das sittliche Leben[1].

1. Die Christen unterscheiden sich, so bemerkt der Verfasser des Diognetbriefes (§ 38) c. 5, 1 ff., in Nahrung, Kleidung, Wohnung und der übrigen Lebensweise nicht von den

[1] Harnack, Misson s. § 12. A. Neander, Denkwürdigkeiten aus d. Gesch. d. christl. Lebens, 2 Bde ²1845/6. K. J. Hefele, Beiträge z. KG. II, 331/81. G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit I ²1884. H. J. Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte, 2 Bde 1880/5. G. Grupp, s. § 5. E. v. Dobschütz, Die urchristl. Gemeinden, sittengeschichtl. Bilder 1912. A. Bigelmair, s. § 14. U. Benigni, Storia sociale della chiesa I, Milano 1907. W. Liese, Geschichte der Caritas, 2 Bde 1922. H. Leclercq, Charité, DictAC III,

anderen Menschen, sondern folgen der bestehenden Landessitte. Tertullian ruft in seinem Apologeticum (c. 42) den Heiden zu: „Wir Christen wohnen nicht in dieser Welt, ohne das Forum, die Bäder, Werkstätten, Verkaufsbuden, Märkte und den übrigen Verkehr mit euch zu teilen; wir treiben Schifffahrt, Kriegsdienst, Landbau und Handel mit euch, wir bieten euch die Erzeugnisse unserer Kunstfertigkeit und Arbeit zum Gebrauche an." Solche Worte begreifen sich, da die natürlichen Lebensbedingungen durch die neue Religion nicht geändert wurden. Wo aber die religiös-sittlichen Grundsätze in Betracht kamen, da trat sofort eine tiefgreifende Verschiedenheit hervor. „Die Christen leben zwar," heißt es in jenem herrlichen Briefe (5, 8—6, 1) weiter, „im Fleische, aber nicht nach dem Fleische, sie wohnen wohl auf der Erde, aber ihr Wandel ist im Himmel . . . Sie lieben alle und werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt sie doch; man tötet sie und führt sie dadurch zum Leben. Sie sind arm und machen viele reich; sie leiden Mangel an allem und haben doch auch wieder an allem Überfluß . . . Sie tun Gutes und werden wie Übeltäter bestraft; zum Tode verurteilt freuen sie sich, als würden sie zum Leben erweckt . . . Um es kurz zu sagen: was im Leibe die Seele ist, das sind in der Welt die Christen." Ähnlich auch in der Apologie des Aristides (§ 38) c. 15.

Dieser unermüdliche Aufblick der Christen nach oben[1] mußte auf ihr sittliches Leben um so durchgreifender einwirken,

---

598/653. A. Harnack, Militia Christi 1905; vgl. E. Vacandard, Études de critique etc. II, Par. 1910, 129/68. H. Weinel, Die Stellung d. Urchristent. z. Staat 1908. F. X. Funk. Gesch. d. kirchl. Zinsverbots 1876; Klemens v. Alex. über Familie u. Eigent., AU II, 45/60; Handel u. Gewerbe im christl. Altert., ebd. 60/77. O. Schilling, Reichtum u. Eigent. in d. altkirchl. Lit. 1908. Ed. Vogt, Soziales Leben in d. ersten K. 1911 (populär). E. Tröltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen und Gruppen 1912 (Ges. Schriften I). Fr. Hauck, Die Stellung des Urchristentums zu Arbeit u. Geld 1921. M. v. Dmitrewski, Die freiwillige Armut v. Ursprung d. K. bis z. 13. Jh. 1913. J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jhh. der Kirche 1892. H. Koch, Virgines Christi, TU 31, 2 (1907). J. Feusi, Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen, s. Fortleben im MA., Diss. Freiburg (Schweiz) 1917. F. Martinez, L'ascétisme chrétien pendant les trois prem. siècles de l'Église, Paris 1913. Jos. Müller, Die Keuschheitsideen in ihrer gesch. Entwickl. ²1912. H. Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese I 1914. P. Pourrat, La spiritualité chrét. des origines de l'Église au moyen âge I⁶, Paris 1921. G. Fangauer, Frauenapostolat in den 3 ersten Jhh. des Christent. 1922 (populär). P. Tischleder, Wesen u. Stellung der Frau nach der Lehre des hl. Paulus 1923. Ch. Guignebert, Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique, RevHR 88, 1923, 65/102.

[1] Die Sitte der häufigen Selbstbekreuzigung, die übrigens zunächst die Abwehr der Dämonen bezweckt, erwähnen bereits Tertullian (De corona 3; Ad ux. II, 5) und Hippolyt (Traditio apostol. 62, 31—33). Vgl. Thurston-Boudinhon, RClFr 72, 1912, 20/38; Schermann, Allg. KO. II, 488 ff.

je mehr ihre heidnische Umgebung in die Sinnenwelt versunken war. Die Schauspiele, Gladiatoren- und Tierkämpfe und ähnliche Belustigungen der alten Welt wurden von ihnen wegen der damit verbundenen Unsittlichkeiten und Grausamkeiten gemieden (Tert. De spectaculis; Apolog. 38. Theoph. Ad Autol. III, 15. Lact. Instit. VI, 20). Einzelne scheuten sich sogar, der Hinrichtung von Verbrechern anzuwohnen (Athenag. Leg. 35). Einige Rigoristen, wie Tertullian, Hippolyt und z. Teil Origenes, verwarfen auch die Bekleidung von Staatsämtern und den Kriegsdienst; doch gab es tatsächlich seit dem Ende des zweiten Jahrh. nicht wenige Christen in Zivilämtern und im Heere.

2. Darauf bedacht, sich Schätze für das Himmelreich zu sammeln, speicherten die glaubenseifrigen Christen die Güter der Erde nicht zur Befriedigung der Habsucht auf, sondern verwendeten sie reichlich zu Werken der Nächstenliebe. „Wir, die wir einst Geldgewinn mehr als alles liebten," bemerkt Justin (Apol. I, 14; cf. Tert. Apolog. 39), „teilen jetzt mit allen, was wir besitzen, und geben jedem Bedürftigen." Die Armenpflege war trefflich organisiert, die kirchlichen Ämter der Diakonen und Diakonissen (vgl. § 18, 4. 6) hatten darin eine ihrer Hauptaufgaben; nicht selten unterstützte man nach dem Vorgang der apostolischen Zeit (AG. 11, 28—30; Röm. 15, 26) auch notleidende Gemeinden in der Ferne reichlich. Gab man ein Darlehen, so sollte es wenigstens unentgeltlich sein. Das Zinsnehmen wurde als Ausbeutung der Not des Nächsten angesehen und allgemein mißbilligt; die Synode von Elvira um 306 (can. 20) ahndete es sogar mit Exkommunikation, während jene von Nicäa 325 (can. 17) und die übrigen Synoden des Altertums es nur den Klerikern bei Strafe verboten. Die leiblichen Bedürfnisse andererseits wurden möglichst eingeschränkt, Schmuck und Putz, Pracht und Aufwand verschmäht.

Als besonders anstößig galten Ohrringe, das Bemalen der Augen und Wangen (Schminken), Färben der Haare, Tragen von falschen Haaren, auch stutzerhaftes Bartscheren u. dgl. (Clem. Al. Paed. II, 8. 12; III, 2. 11. Tert. De cultu fem. Cypr. De lapsis 6). Man sah in diesen Dingen Künste der Üppigkeit und Mittel der Verführung, einen Vorwurf gegen den Schöpfer, als habe er den Menschen nicht mit der gebührenden Schönheit ausgestattet, oder auch ein Unrecht gegen Gottes Anordnung in der Natur. Der Gegensatz des Heidentums ließ selbst Handlungen verwerfen, die an sich noch weit mehr eine mildere Beurteilung zuließen. Das Haupt mit Blumen zu bekränzen oder die Gräber mit Kränzen zu schmücken, ward vielfach als sündhaft angesehen, weil derartiger Schmuck unvernünftig und naturwidrig oder den Göttern gewidmet zu sein schien (Clem. Al. Paed. II, 8. Tert. De corona militis.

Minuc. Fel. Oct. 12. 38). So streng übrigens das Urteil im allgemeinen lautete, es wurde doch auch der gesellschaftlichen Gliederung einige Rechnung getragen und nicht jeder Luxus verpönt, wie zahlreiche Funde in den römischen Katakomben beweisen. Bei allem Eifer, den Klemens von Alexandrien gegen den Luxus entfaltet, bekämpft er doch weniger den Gebrauch von Goldgeschmeiden und weichen Kleidern als vielmehr die ungezügelte Begierde nach diesen Dingen (Paed. II, 11); auch kennt er anständige Erholung durch Gymnastik, Jagd, Fischfang usw. gar wohl (l. c. III, 10). Glücksspiele dagegen waren verpönt (Adv. aleatores [§ 40, 3]. Conc. Illib. can. 79).

3. Von der Ehe und dem Familienleben hatten die Christen eine hohe Auffassung (Tert. Ad ux. II, 9). Der Ehebund sollte „mit Gutheißung des Bischofs" geschlossen werden (Ignat. Ad Polyc. 5); Ehen mit Heiden waren Gegenstand des Tadels (Tert. Ad ux. II. Cypr. De laps. 6. Conc. Illib. can. 15). Die in der heidnischen Welt verbreitete Unsitte, Kinder im Mutterschoße zu töten oder nach der Geburt auszusetzen, wurde aufs schärfste verurteilt; die Apologeten betonen öfters, daß bei den Christen derartiges nicht vorkomme (Did. 2. Ep. Barn. 19. Ep. ad Diogn. 5. Athenag. Leg. 35. Tert. Apolog. 9. Min. Fel. Oct. 30). Die zweite Ehe galt zwar nicht als schlechthin unzulässig; der Apostel Paulus (I Tim. 5, 14) redet ihr bei jungen Witwen sogar das Wort. Aber sie ward immerhin vielfach mißbilligt und galt als Hindernis der Weihe (§ 19, 4), wurde selbst mit Kirchenbuße bestraft und den Geistlichen deshalb verboten, sich an solchen Hochzeitsfeierlichkeiten zu beteiligen (Conc. Ancyr. can. 19; Neocaes. can. 3. 7; Laodic. can. 1). Der Apologet Athenagoras (Leg. 33) nennt sie geradezu eine „wohlanständige Buhlerei" (εὐπρεπὴς μοιχεία); noch weiter gingen die Montanisten und Tertullian (§ 34).

Bei dem Vorzug, der nach dem Urteil der Hl. Schrift der Virginität um höherer Ziele willen zukommt (vgl. § 19, 5), verzichteten zahlreiche Christen freiwillig auf die Ehe; die Apologeten berufen sich gerne darauf als Beweis für die hohe Sittlichkeit in der Kirche (Iust. Apol. I, 15. Athenag. Leg. 33. Min. Fel. Oct. 31. Tert. Apolog. 9. Orig C. Cels. I, 26). B. Methodius von Olympus (§ 39, 6) feiert die christliche Jungfräulichkeit begeistert in seinem „Gastmahl". Seit dem 3. Jahrh. pflegten sich manche Jungfrauen durch ein Gelübde, wenn auch noch kein feierliches und lebenslängliches, zur Aszese zu verpflichten (virgines sacrae, virgines Christi; cf. Tert. De virg. vel. 10. Cypr. De habitu virg. Conc. Illib. can. 13; Ancyr. can. 19). Die pseudoklementinischen Briefe Ad virgines (§ 37, 3), in Syrien entstanden, wenden sich mit ihren Ermahnungen an Enthaltsame (ἐγκρατεῖς) beiderlei Geschlechts. Ebendort wird auch die eigenartige Sitte

des Syneisaktentums erwähnt, d. h. des Zusammenlebens männlicher Aszeten bzw. Kleriker mit gottgeweihten Jungfrauen oder Witwen in einer Art geistlicher Ehe, zu gemeinsamer Pflege eines höheren religiösen Lebens.

Die Stelle bei Paulus I Kor. 7, 36—38 wird wohl nicht, wie neuestens wiederholt geschah, auf das Syneisaktentum zu deuten sein (vgl. J. Sickenberger, Bibl. Z. 3, 1905, 44 ff.; H. Koch, ebd. 401 ff.; A. Jülicher, Protest. Monatshefte 1918, 97 119). Die Bezeichnung συνείσακτος (scil. γυνή oder ἀδελφή; lateinisch subintroducta seit dem 5. Jahrh. vgl. F. Quadt, ZkTh 34, 1910, 227/33) findet sich erstmals in der Geschichte des Paul von Samosata (§ 32, 3) bei Eusebius (VII, 30, 12); die Sitte selbst ist älter. An sich ein Zeichen des hochgespannten Idealismus der alten Kirche, mochte sie sich in einzelnen Fällen als gefährlich erweisen und wird daher seit dem 3. Jahrh. beargwöhnt und mißbilligt (Pseudo-Clem. Ad virg.; Cypr. Ep. 4). Synoden der folgenden Zeit, voran die zu Ancyra 314 (can. 19) verbieten die geistliche Ehe. Sie verschwindet aber erst mit dem Altertum (vgl. § 60, 5) aus der Geschichte und kommt auch im Abendland, namentlich in Irland vor (conhospitae, s. K. Meyer, Sb. Berlin 1918, 362/74), in Konstantinopel, Rom und Gallien in der Form, daß vornehme Damen einen Kleriker oder Mönch als geistlichen Berater, zugleich aber auch zu ihrem Schutze und zur Vermögensverwaltung in ihr Haus aufnahmen. Vgl. H. Achelis, Virgines subintroductae 1902; RE XIX, 123/7. G. Ficker, Amphilochiana 1906, 273 ff. Feusi, s. o.

Daß die hohe Sittlichkeit der Christen auch den Heiden nicht entging, war in anderem Zusammenhang schon oben (§ 13, 2) zu bemerken. Das glänzendste Zeugnis dafür rührt von dem heidnischen Arzt Galenus († c. 200) her. Er rühmt die Todesverachtung, geschlechtliche Reinheit und Enthaltsamkeit der Christen und erklärt, es gebe solche unter ihnen, die in der Selbstbeherrschung und in dem hingebenden Eifer für das Edle in nichts den wahren Philosophen nachstehen. Vgl. Harnack, Mission I⁴, 232 f.

IV. Kapitel.

Entwicklung der Lehre. Häresien und Schismen.[1]

§ 27.

Begriff und Ursprung von Häresie und Schisma. Simon Magus und Menander.

1. Nicht alle, denen das Evangelium verkündet wurde, erkannten in ihm das beseligende Gotteswort, das rein, ohne Zusatz und ohne Schmälerung, angenommen werden sollte. Einige

[1] Wichtigste Quellenschriften: Iren. Adv. haereses. Hippol. Refutatio omnium haeresium (Philosophumena). Epiph. Panarium s. Haereses. Theodoret. Fabularum haeret. compendium. Filastrius (Philastrius) Liber de haeresibus. August. De haeresibus. Ps.-Tertull. Adv. omnes haereses = Tert. De praescr. c. 45—53). — Ch. W. F. Walch, Historie der Ketzereien, Spaltungen usw., 11 Bde 1762/85. A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884. H. Hagemann, s. § 21. R. Knopf (s. vor § 18) 290 ff. J. Schwane, Dogmengeschichte I² 1892. J. Tixeront, Hist. des dogmes I⁴, Paris 1907,

glaubten mit ihm fremdartige Lehren vermischen zu sollen, und so entstanden die **Häresien** (αἵρεσις). Jene Lehren sind entweder jüdischen oder heidnischen Ursprungs. Die Juden bzw. Judenchristen konnten sich schwer mit dem Gedanken befreunden, daß der Alte Bund durch den Neuen aufgehoben sei; einige sahen das mosaische Gesetz noch immer als heilsverbindlich für alle an. Wie sie dieses zu hoch stellten, so dachten sie von dem Stifter des Neuen Bundes zu gering, indem sie seine höhere Natur ganz oder teilweise bestritten. Manche Heiden konnten sich nur schwer oder gar nicht in die christliche Lehre von der Schöpfung und dem Bösen finden; da ihnen eine Schöpfung aus nichts unmöglich schien, so stellten sie der monistischen Weltanschauung des Christentums eine dualistische (Gott und ewige Materie) gegenüber. Dementsprechend geht die Häresie in zwei Richtungen auseinander. Die eine beruht auf Verbindung des Christentums mit dem Judentum, die andere auf Vermischung mit dem Heidentum, d. h. mit der griechischen Philosophie und den griechisch-orientalischen Religionssystemen. Doch tritt dieser Gegensatz nicht immer rein hervor. Einige Häretiker zeigen sich vom Judentum und Heidentum zugleich beeinflußt. Für die Entwicklung der kirchlichen Lehre sind die Häresien von der größten Bedeutung geworden (vgl. § 1, 1).

Augustinus (De vera relig. 8, 15) sagt: 'haeretici . . . cum foris sunt plurimum prosunt, non verum docendo quod nesciunt, sed ad verum quaerendum carnales et ad verum aperiendum spirituales catholicos excitando. Ähnlich De civ. Dei 16, 2, 1; 18, 51; De genesi c. Manich. 1, 2; Enn. in ps. 22, 2—9.

2. Ist die Häresie Abweichung von der christlichen Lehre, so besteht das **Schisma** (σχίσμα von σχίζειν) in der Abweichung von der kirchlichen Disziplin, näherhin in der durch Fragen der Kirchenzucht bedingten Trennung von der Gemeinschaft der Kirche. Es war hauptsächlich das Bußwesen, das zu derartigen Spaltungen in dieser Periode Anlaß gab.

3. Als „Patriarch" der Häretiker gilt den Vätern der in der AG. 8, 9 ff. vorkommende Magier **Simon** aus Gitta in Samarien, der nach den apokryphen Petrusakten in Rom mit dem Apostel Petrus wieder zusammengestoßen sein soll. Jene Auffassung erklärt sich daraus, daß er der älteste bekannte Gegner des Evangeliums ist. Tatsächlich tritt in seiner Lehre das christliche Element durchaus zurück; es ist syrisch-phönizische Mythologie und orientalischer Synkretismus. Auch zeigen sich darin schon die Anfänge

---

deutsch von K. Ziesché 1913. A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch. I⁴ 1909; Grundriß d. DG. ⁶1922. R. Seeberg, Lehrb. d. DG. I II³ 1922/3; Grundriß d. DG. ⁴1919. F. Loofs, Leitfaden z. Studium d. DG. ⁴1906. N. Bonwetsch, Grundriß d. DG. ²1919. F. Wiegand, DG. d. alten K. 1912 (sämtl. Werke protest. außer Hagemann, Schwane, Tixeront).

der gnostischen Spekulation (§ 29). Simon selbst will die Erscheinung der vorher unbekannten Gottheit, die „große Kraft Gottes" (AG. 8, 10) sein; die Schöpfung wird durch Ausfluß aus ihr erklärt. Sein Landsmann und Nachfolger **Menander** trug eine ähnliche Schöpfungslehre vor und gab sich, wenn auch nicht für Gott selbst, so doch für den aus der übersinnlichen Welt zum Heil der Menschen gesandten Erlöser aus.

Die Hauptsätze der Lehre Simons, der durch F. Chr. Baur u. a. mit Unrecht für eine mythische Figur (Personifikation der Gnosis) erklärt wurde, bzw. seiner Schule sind nach Irenäus (Adv. haer. I, 23) folgende. Aus dem höchsten Gott (= Simon) sei sein erster weltschaffender „Gedanke", Ennoia, die Mutter des All, emaniert und aus dieser Engelsmächte, die Demiurgen, welche die Welt erschufen, aber auch, um nicht als Sprößlinge eines anderen zu erscheinen, die Ennoia in die Materie bannten. Als das verlorene Schaf des Evangeliums (Mt 18, 12) habe sie verschiedene weibliche Körper durchwandert bis zu der Dirne Helena von Tyrus, der Gefährtin Simons. Um sie zu befreien und die Menschen zu erlösen, sei Simon unerkannt als Mensch auf die Erde herabgestiegen, zu den Juden, unter denen er scheinbar (doketisch) gelitten habe, als Sohn, nach Samarien als Vater, zu den übrigen Völkern als Hl. Geist. Zum Heil sei nur der Glaube an ihn und die Helena notwendig; von Natur gerechte Handlungen gebe es nicht. Die Lehre erzeugte Ausschweifungen. Nach dem Vorgang des Meisters trieben die Simonianer, die sich bis ins 4. Jh. erhielten, auch Magie. Vgl. H. Waitz, RE 18, 351/61; 24, 518/20. A. Redlich, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1910, 374 ff. 537 ff. K. Pieper, Die Simon Magus-Perikope (AG. 8, 5—24) 1911.

§ 28.

Judaistische Irrlehrer: Ebioniten, Cerinth, Elkesaiten, Pseudoklementinen.[1]

1. Die judaistische Irrlehre ist ursprünglich nichts anderes als das starr am mosaischen Gesetz hangende Judenchristentum. Es teilte sich von Anfang an in zwei Richtungen, je nachdem das Gesetz von den Judenchristen nur für sich beobachtet oder auch den Heidenchristen auferlegt wurde. Zunächst wurde die strengere Richtung häretisch. Nachdem sie schon durch das Apostelkonzil einen Tadel erfahren hatte, schied sie, da die Aufstellung des Bischofs Thebuthis gegenüber dem B. Simeon in Jerusalem im J. 63 allem nach von den strengen Gesetzes-

[1] G. Hoennicke, Das Judenchristent. im 1. u. 2. Jh. 1908. A. Wurm, Die Irrlehrer im 1. Johannesbrief 1903. A. Bludau, Die ersten Gegner der Johannesbriefe 1925. W. Lütgert, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1909. Ad. Schlütter, Die Tage Trajans und Hadrians 1897. G. Hölscher, Gesch. d. Juden in Palästina seit 70 n. Chr. 1909. J. Elbogen, Gesch. d. Juden seit d. Untergang d. jüd. Staates 1919. A. Schmidtke, Neue Fragmente u. Untersuch. zu den judenchristl. Evangelien, TU 37, 1 (1911); vgl. H. Waitz, ZntW 14, 1913, 38/64. H. Waitz bei Hennecke, Neutest. Apokryphen ²1924, 39 ff. 422 ff. A. Harnack, Judentum u. Judenchristent. in Justins Dialog, TU 39, 1 (1913). G. Bareille, Docétisme, DictThC IV, 1480/501. W. Bousset, Kyrios Christos, s. § 7, 1. Ed. Meyer u. a. s. § 6.

eiferern ausging, nach dem Tode des noch vermittelnden Apostels Jakobus d. J. (§ 8, 3) aus der Kirche aus (Eus. IV, 22). Indessen konnte sich auch die mildere Richtung nicht auf die Dauer in ihrem Schoße behaupten, da sie die christliche Lehre immerhin mit unreinen Bestandteilen vermischte; sie nahm infolge ihrer Abgeschlossenheit immer mehr den Charakter einer Sekte an und trat wohl auch mit den Essenern (§ 6, 1) in Fühlung. Schon zur Zeit Justins (Dial. 47) entzogen sich einige Katholiken ihrer Gemeinschaft, während der Kirchenvater selbst ihr das Heil noch nicht abspricht; aber nach Justin wird auch sie nirgends mehr als noch in der christlichen Gemeinschaft stehend aufgeführt. Auf der anderen Seite tritt jetzt als das die beiden Klassen unterscheidende Moment nicht mehr die verschiedene Stellung zum Gesetz, sondern der verschiedene Christusglaube in den Vordergrund (Orig. C. Cels. V, 61. Eus. III, 27). Die strengeren Judenchristen erklärten Christus für einen bloßen Menschen, die milderen anerkannten wenigstens seine wunderbare Geburt aus der Jungfrau und dem Hl. Geiste. Beide Gruppen huldigten chiliastischen Erwartungen (§ 33). Unter einem besonderen Namen erscheinen die Häretiker erst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts. Irenäus nennt sie **Ebioniten** und führt als weiteres Merkmal die Verwerfung des Apostels Paulus als eines Apostaten und Feindes des mosaischen Gesetzes an. Jener Name wird von der Sekte selbst auf ihre Armut zurückgeführt und ist demgemäß vom Hebräischen abzuleiten (vgl. Mt. 5, 3; AG. 4, 34 f.). Die Kirchenväter reden vielfach, offenbar unrichtig, von einem Stifter Ebion. Epiphanius nennt die Vertreter der milderen Richtung **Nazaräer**. Hieronymus unterscheidet aber wohl mit mehr Recht nicht streng zwischen Ebioniten und Nazaräern, sondern gebraucht beide Namen meist unterschiedslos. Die häretischen Judenchristen hatten ein eigenes Evangelium in syrochaldäischer oder aramäischer Sprache, eine Bearbeitung des Matthäusevangeliums, welche von den Vätern Hebräerevangelium (Ev. secundum Hebraeos) genannt wird. Ihre Hauptsitze waren, da die jerusalemische Gemeinde beim Ausbruch des jüdischen Krieges (66) nach Pella auswanderte, das Ostjordanland (Peräa), und infolge weiterer Ausbreitung Syrien. Sie erhielten sich dort bis ins 5. Jahrh. oder vielleicht bis zur arabischen Invasion (637).

2. **Cerinth,** der am Ausgang des 1. Jh. in Kleinasien lebte, war nicht bloß Judaist (so Hippolyt und Epiphanius), sondern nach Irenäus (I, 26, 1) und der Epistula apostolorum (§ 38) vertrat er bereits auch gnostische Lehren. Als Weltschöpfer gilt ihm nicht Gott, sondern ein Engelwesen (Demiurg); Jesus ist nach ihm ein bloßer Mensch. Bei der Taufe sei der göttliche Christus in Taubengestalt auf ihn herabgekommen, um den unbekannten Vater den Menschen zu verkündigen, habe ihn aber vor dem Leiden wieder verlassen (Doketismus). Cerinth ist auch Chiliast (§ 33). Der

Apostel Johannes bekämpfte ihn laut Irenäus (III, 11, 1) durch Abfassung seines Evangeliums. Ed. Schwartz, ZntW 15, 1914, 210/9. H. Cladder, Bibl. Z. 15, 1917, 317/32. C. Schmidt, TU 43, 1919, 403/52. G. Bardy, Rev. bibl. 30, 1921, 344/73.

3. Ein seltsames Gemisch von Judentum, Christentum und Heidentum zeigen die **Elkesaiten,** von Epiphanius (Haer. 53) Sampsäer (= Sonnenleute), später (9./10. Jh.) Ssabier (= Getaufte) und von den Arabern Moghtasilah genannt, die sich in den **Mandäern** (= Gnostiker von mandâ, Erkenntnis) im südlichen Mesopotamien anscheinend bis heute erhalten haben. Sie führten ihren Ursprung auf einen gewissen Elchasai oder Elxai (= verborgene Kraft) zurück, der unter K. Trajan oder etwas später lebte. Von ihm rührt das heilige Buch der Sekte her, mit dem noch um 220 ein gewisser Alcibiades aus Apamea (Syrien) in Rom Propaganda machte. Die Elkesaiten befolgten das mosaische Gesetz, doch unter Ausschluß der Opfer, verbanden damit aber chaldäische Astrologie und Magie, hatten eine besondere Taufe zur Vergebung der Sünden und (von den Essenern übernommen) häufige rituelle Waschungen; Fleisch und Weingenuß war ihnen verboten. Sie nahmen zwei Urprinzipien, ein männliches und ein weibliches, an und erklärten Christus in gnostischer Art für einen Äon von ungeheurer Größe, der wiederholt, vor allem in Adam, inkarniert sei (Hippol. Philos. X, 13–17). — W. Brandt, Die mandäische Religion 1889; Elchasai 1912; Die Mandäer, Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Amsterdam 16, 3 (1915). K. Keßler, RE 12, 155/83. M. Lidzbarski, Das Johannesbuch der Mandäer, 2 Bde 1905/15; Mandäische Liturgien übers. und erklärt, Abh. Gött. NF. 17, 1, 1920. R. Reitzenstein, Das mandäische Buch des Herrn der Größe, Sb. Heidelberg 1919, 12; Das iran. Erlösungsmysterium 1921; Iranischer Erlösungsglaube, ZntW 20, 1921, 1/23. H. Waitz, Das Buch Elchasai, Harnack-Ehrung 1921, 87/104. H. Greßmann, ZKG 41, 1922, 165/70.

4. Nach den **Pseudo-Klementinen,** näherhin den 20 Homilien (PG 2; ed. P. de Lagarde 1865), welche angebliche Wanderpredigten des Apostels Petrus enthalten, wurde die in der Schöpfung begründete Uroffenbarung durch die Sünde verdunkelt, durch den wahren Propheten aber wieder erneuert, der in Adam, Moses und Christus erschienen sei. Der Mosaismus, nicht der verfälschte im A. T., sondern der reine, wäre daher mit dem Christentum identisch. Die Weltschöpfung wird emanatistisch gedacht, zur Bekämpfung der Sinnlichkeit Enthaltung von Fleischspeisen, frühzeitige Ehe und Armut empfohlen. Diese Lehre ist in einen Roman eingekleidet, als dessen Hauptgedanke sich das Suchen des römischen Klemens (§ 37,3) nach Wahrheit bezeichnen läßt. Der gleiche Erzählungsstoff findet sich noch in einer zweiten Schrift, den 10 Büchern der klementinischen Rekognitionen (ἀναγνωρισμοί, Wiedererkennungen des Klemens mit seinen verlorenen Eltern und Geschwistern), die in der lateinischen Bearbeitung Rufins erhalten blieben (PG 1). Dagegen tritt hier in der Lehre das jüdische Element gegenüber dem christlichen etwas mehr zurück. Diese Schriften, zu denen noch zwei Epitomen kommen, gehören in der überlieferten Gestalt dem 4. Jh. an, gehen aber auf eine, wohl um 200 in Rom entstandene Grundschrift zurück, die selbst älteres Material aus ebionitischen Kreisen Syriens (κηρύγματα Πέτρου?) in sich aufnahm. Das Ganze bildet ein großes literarhistorisches Rätsel. — J. Langen, Die Klemensromane 1890. H. Waitz, Die Pseudoklementinen, TU 25, 4 (1904). A. Hilgenfeld, ZwTh 1906, 66/133. J. Chapman, ZntW 1908, 21/34, 147/59. W. Heintze, Der Klemensroman u. s. griech. Quellen, TU 40, 2 (1914). W. Bousset, Nachr. Gött. 1916, 469/551. F. Boll, ZntW 17, 1916, 139/48. A. E. W. Mason, Clementina, Lond. 1921.

§ 29.

Der Gnostizismus im allgemeinen, sein Ursprung und Charakter[1].

1. Der Gnostizismus bestand als religiöse Strömung in seinen Grundzügen schon vor dem Erscheinen Christi und war auch dem Judentum nicht fremd; er ist aus dem Synkretismus der orientalischen Religionen und der hellenistischen Mystik herausgewachsen. Seine eigentliche Bedeutung gewann er aber doch erst durch den folgenschweren Zusammenstoß mit dem Christentum. Indem er sich seiner zu bemächtigen und es in den allgemeinen Prozeß der Religionsmischung hineinzuziehen suchte, ward im Schoße der Kirche eine höchst gefährliche Krisis erzeugt, die einen großen Teil des 2. Jahrhunderts anhielt. Die Gnostiker zogen die Gemüter in ihren Bann durch das Versprechen einer angeblich höheren „Erkenntnis" (γνῶσις, vgl. schon I Tim. 6, 20 ψευδώνυμος γν.), als sie der schlichte Glaube bot, und einer restlosen Lösung der den Menschengeist von jeher quälenden Fragen nach dem Ursprung des Übels, der Entstehung der Welt, der Erlösung und Beseligung des Menschen (Clem. Alex. Strom. VI, 12, 96. Tert. De praescript. 7. Eus. H. E. V, 27. Epiph. Haer. 24, 6). Spezifisch christliche Anschauungen, so namentlich die Annahme der Erlösung durch Christus, sind der Gnosis nur äußerlich aufgepfropft und berühren ihr Wesen nicht. Ihre Anhänger lösten die Glaubenslehre durch allegorische Umdeutung der Hl. Schrift fast völlig auf und vermischten sie bis zur Unkenntlichkeit mit Begriffen und Ideen der platonisch-pythagoreischen und stoischen Philosophie und namentlich mit Bestandteilen vorderasiatischer Religionen: des Parsismus Zoroasters, von dem der schroffe Dualismus (Gott und Welt, Licht und Finsternis) stammt, der syrisch-phönizischen Kosmogonie und der babylonisch-chaldäischen Astrologie (Gestirnvergötterung). So entstand eine Reihe

---

[1] J. A. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnost. 1831 (Ges. Schriften I, 403 ff.). F. Chr. Baur, Die christl. Gnosis 1835. R. A. Lipsius, Der Gnostizismus 1860. A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristent. 1884; ZwTh 1890, 1/63. W. Anz, TU 15, 4, 1897 (Ursprung d. Gnost.). E. de Faye, Introd. à l'étude du gnosticisme, Paris 1903 (RevHR 45/46); Gnostiques et gnosticisme, Paris ²1925 (vgl. Batiffol, Rev. bibl. 1913, 597 ff.). W. Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis 1907; RE Pauly-Wissowa VII, 1503/47. E. Buonaiuti, Lo Gnosticismo, Roma 1907; Frammenti gnostici, R. 1923. W. Schultz, Dokumente d. Gnosis 1910. W. Köhler, Die Gnosis 1911 (RelVB IV, 16). J. P. Steffes, Das Wesen des Gnost. u. s. Verhältnis z. kath. Dogma 1922. L. Fendt, Gnostische Mysterien 1922. H. Leisegang, Die Gnosis 1924. A. Drews, Die Entstehung des Christ. aus dem Gnost. 1924 (radikal). H. Leclercq, DictAC VI, 1327/67. C. Schmidt, Koptisch-gnost. Schriften, s. § 30, 3.

buntschillernder phantastischer Systeme, welche der Erlösungssehnsucht der Heidenwelt entgegenkamen und die Religion Christi mit der Kultur und Philosophie der Zeit zu versöhnen vorgaben, tatsächlich aber den ganzen Bau des Glaubens untergruben. Vielfach beriefen sich die Gnostiker auf eine esoterische Geheimtradition von den Propheten und Aposteln her, die bei ihnen fortgepflanzt sei, nisteten sich in geheimen Konventikeln in den Gemeinden ein und gebrauchten bei ihren Gottesdiensten allerlei abergläubische Riten und Zauberformeln. Ihre Organisation und ihr Kult ist teils der Kirche entlehnt, teils den heidnischen Mysteriengenossenschaften nachgebildet.

2. Trotz der Mannigfaltigkeit der gnostischen Systeme lassen sich bei allen gewisse gemeinsame Grundanschauungen feststellen. So vor allem der Dualismus, d. h. der Gegensatz von Gott und ewiger Materie (ὕλη); die letztere wird bald platonisch als wesen- und gestaltlos (= μὴ ὄν), bald parsistisch als von einem bösen Prinzip beseelt gedacht. Aus dem verborgenen höchsten Gott (βυθός, ἀρχή), so wurde (wenigstens in den ausgebildeten Systemen) weiter angenommen, sei durch Emanation (προβολή) eine Reihe (bis zu 365) von Äonen oder Geistern hervorgegangen, deren Wesen um so geringer ist, je ferner sie dem göttlichen Urquell stehen. Bei der Entfaltung des göttlichen Wesens kam es schließlich zu einer Vermischung von Elementen des Lichtreiches (πλήρωμα) mit der Hyle, dem Reich der Finsternis und des Bösen (κένωμα). Dadurch habe sich der Stoff für die Weltbildung ergeben, welche das Werk des geringsten oder einiger niedersten Äonen ist. Der Weltbildner (Demiurg) wird mit dem zornigen Jahve und Gesetzgeber des Alten Bundes gleichgesetzt. Um die Erlösung, d. h. die Befreiung der in der Materie gefangenen Lichtteile und ihre Zurückführung ins Pleroma zu bewirken, kommt — dies ist der große Wendepunkt in dem Weltdrama — ein höherer Äon, der Νοῦς oder Λόγος Christus, verkündigt den Menschen den höchsten und wahren Gott und die Lichtwelt über ihnen und lehrt sie die Materie überwinden und ausscheiden. Der Erlöser wird entweder doketisch Mensch, d. h. er tritt in einem Scheinleib auf, oder läßt sich bei der Taufe auf den Menschen Jesus, den vom Demiurgen gesandten Messias, nieder und verweilt in ihm bis zu seinem Leiden. Der Erlösung können aber nicht alle Menschen, sondern nur die Pneumatiker oder Gnostiker, in welchen das pleromatische Element überwiegt, teilhaftig werden. Die Hyliker, der große Haufe der Menschheit, werden wie die Materie rettungslos vernichtet; die Psychiker, d. h. die einfachen Gläubigen (Katholiken), die von einigen als Mittelstufe angenommen wurden, gelangen zu einer untergeordneten Seligkeit. Das Ziel und Ende ist die Rückkehr aller Dinge an den ihrer Natur entsprechenden Ort (ἀποκατάστασις πάντων).

3. Der Gnostizismus ist, wie sich aus seiner Lehre klar ergibt, ganz naturalistisch bestimmt: er gibt nicht nur die Einheit Gottes und die Einheit des himmlischen Christus mit dem irdischen Messias preis, die Religion und Moral löst sich für ihn überhaupt in einen Naturprozeß auf, der vom freien Willen des Menschen nicht abhängt, denn die Erlösung ist ihm nur ein Teil der allgemeinen Weltentwicklung. Daher wird die Ethik und Aszese auch rein physisch, als äußere Überwindung der Materie, aufgefaßt und hat ursprünglich eine große, teilweise widernatürliche Strenge. Nicht selten aber schlug sie ins Gegenteil um, und dies um so leichter, als die Gleichsetzung des Demiurgen mit dem Gesetzgeber des Alten Bundes einen zügellosen Antinomismus und Libertinismus begünstigte. Jedenfalls hatte der Anspruch auf eine höhere Erkenntnis eine Geringschätzung der äußeren Handlung zur Folge. Die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden galt manchen Gnostikern als belanglos, das Bekenntnis vor der Obrigkeit als überflüssig, da das wahre Bekenntnis oder Martyrium in der Gnosis bestehe.

4. Die Anfänge der gnostischen Denkweise liegen bereits bei Simon Magus (§ 27, 3), Cerinth und den Elkesaiten (§ 28) vor. Ihre eigentliche Ausbildung und Blütezeit fällt etwa in die Jahre 130 bis 180. Durch eine Reihe von begabten Führern gelangte der Gnostizismus zu großer Verbreitung und Macht. Sie schufen zur Propaganda ihrer Ideen eine reiche, teils gelehrte, teils erbauliche Literatur (dogmatisch-philosophische Traktate, Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen, Hymnen); davon ist aber nur wenig erhalten, so namentlich das Mysterienbuch Pistis Sophia aus dem Kreise der Ophiten in koptischer Übersetzung. Unter den etwa 30 gnostischen Parteien und Schulen läßt sich im allgemeinen eine mehr orientalische und eine vorwiegend hellenistische Richtung unterscheiden. Die Hauptsitze der Sekten waren Ägypten (Alexandrien) und Syrien (Antiochien), eine Zeitlang auch Rom, die bedeutendsten Parteihäupter Basilides, Valentin und Marcion; letzterer nimmt aber in mehrfacher Hinsicht eine besondere Stelle ein, da er praktisch-reformatorische Ziele vor den spekulativen Interessen bevorzugt.

Um der von der Irrlehre drohenden Gefahr zu begegnen, mußte sich die Kirche zu kräftigster Gegenwehr erheben. Sie hat in deren siegreicher Durchführung ihre höhere Natur und göttliche Leitung kaum weniger erwiesen als in dem schließlichen Triumph über die heidnische Staatsgewalt. Die Gefahr wurde beschworen teils durch die apologetisch-literarische Tätigkeit der namhaftesten Kirchenväter und -Schriftsteller (Justin, Irenäus, Tertullian, Hippolyt u. a., s. die Schriften vor § 27), teils und ganz besonders durch den von den Bischöfen als

Hütern der echten apostolischen Tradition geleiteten engeren Zusammenschluß der Gesamtkirche. Rom, der lebensvolle Mittelpunkt der kirchlichen Einheit, wo sich gerade die Hauptvertreter der falschen Gnosis festzusetzen suchten, hat hierin ein besonderes Verdienst. Mit dem Kampf gegen die Irrlehre und ihr verwirrendes Treiben steht nicht nur das stärkere Hervortreten und die Kräftigung des monarchischen Episkopates (§ 18) und die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft (§ 38. 39) im Zusammenhang, er veranlaßte auch gegenüber der zügellosen Spekulation der Gnostiker und ihrer Berufung auf eine Geheimtradition Abwehrmaßregeln besonderer Art: die Aufstellung eines festen „Kanons“[1] inspirierter Hl. Schriften des Neuen Testamentes und die lehramtliche Feststellung bzw. weitere Entfaltung des Taufbekenntnisses als ‚regula fidei‘ (§ 22, 2), in welcher die Einheit Gottes des allmächtigen Vaters und Schöpfers und die Tatsachen des irdischen Lebens Jesu Christi, des eingeborenen Sohnes Gottes, unseres Heilandes, kraftvoll hervorgehoben waren.

§ 30.

Die gnostischen Hauptrichtungen und verwandte Sekten.

A. Die eigentlichen Gnostiker.

1. An die Spitze der eigentlichen Gnostiker stellt Irenäus (I, 24) **Satornil** und Basilides als Schüler Menanders (§ 27, 3). Jener lebte in Antiochien, teilte die Menschen in zwei Klassen und ließ Christus in einem Scheinleib als Erlöser auf Erden auftreten. Die Ehe galt der Sekte als eine Institution des Teufels; viele ihrer Anhänger enthielten sich auch des Fleischgenusses.

2. Die Lehre des **Basilides,** der sich unter Hadrian in Alexandrien aufhielt, liegt uns in doppelter Gestalt vor: bei Hippolyt (Philos. VII, 14—27) als Evolution von unten nach oben, bei Irenäus (I, 24, 3—7) als Emanation von oben nach unten (das Pleroma mit 365 Äonen oder Geisterreichen, ausgedrückt durch das mystische Wort Abrasax). Doch ist die Grundanschauung in beiden Berichten die gleiche; auch der Basilides Hippolyts ist wie der des Irenäus Dualist, nicht Pantheist (vgl. Funk, AU I, 358/72). Die Basilidianer erklärten die Verleugnung des Gekreuzigten nicht nur für erlaubt, sondern sogar für geboten, wenn sie auch das Bekenntnis Jesu forderten, und gestatteten den Genuß von Götzenopferfleisch. Sie hielten die äußeren Handlungen überhaupt für indifferent, während die Häupter der Schule, Basilides und sein Sohn Isidor sich allerdings zu strengeren sittlichen Grundsätzen bekannten. Die Sekte bestand bis gegen 400.

3. Andere Anhänger der Häresie heißen einfach Gnostiker oder werden nach einer Eigentümlichkeit ihrer Lehre bezeichnet. Hierher gehören die **Barbelo-Gnostiker** und die Ophiten. Jene stellten mit dem Vater an die Spitze des Lichtreiches einen nie alternden jungfräulichen Geist, genannt

[1] Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons, 2 Bde 1888/92. J. Leipoldt, Gesch. d. neutest. Kanons, 2 Bde 1907/8. Ad. Harnack, Die Entstehung des N.T. 1914. Vgl. auch die neutest. Einleitungen von Belser, Al. Schäfer-Meinertz, Vogels usw.

Barbelo (בארבע אלוה, in der Vier ist Gott), und dachten sich die weitere Entwicklung in je vier Gliedern, näherhin in Syzygien (συζυγία, Zweigespann), indem der weiblichen Tetras stets eine männliche folgt. Vgl. C. Schmidt in Philotesia 1907, 315/36. — Bei der weit verbreiteten Sekte der **Ophiten** galt gegenüber dem Bemühen des Demiurgen (Jaldabaoth = Sohn der Wüste), den Menschen die Kenntnis des höchsten Gottes vorzuenthalten, die Schlange (ὄφις) nach Gen. 3, 5 als die erste Vermittlerin der Gnosis (Iren. I, 29. 30). Sie zerfielen in mehrere Schulen. Es werden erwähnt die Naassener, die in der Schlange (נחשׁ) das Urwesen erblickten (ein Naassenerhymnus bei Hippolyt, Philos. V, 10); die Kainiten, die alle im A. T. als gottlos dargestellten Personen für die echten Pneumatiker und Martyrer der Wahrheit hielten, in erster Linie Kain; die Sethianer, die gegenüber Kain und Abel als den Stammvätern der Hyliker und Psychiker Seth als den Urheber des pneumatischen Geschlechtes betrachteten und in Christus diesen Patriarchen wiedererscheinen ließen (Iren. I, 28. 31); die Peraten, die den Anspruch erhoben, allein durch das Meer der Vergänglichkeit oder den Tod hindurchgehen (περᾶν) zu können; ein gewisser Justinus und seine Anhänger, die christliche bzw. alttestamentliche Ideen und hellenische Mythen zu einem ganz eigenartigen Gebilde verwebten und selbst Herkules zu einem Propheten machten (Phil. V, 12—18; 21—28). Die ophitische (sethianische) Schrift Pistis Sophia u. a. deutsch hg. von C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 1905 u. wieder: Pistis S. aus d. Kopt. neu übers. 1925; engl. von G. Horner, Lond. 1924. Vgl. noch F. C. Burkitt, JThSt 23, 1922, 271/80; 26, 1925, 391/9; C. Schmidt, ZntW 1925, 218/40.

4. An die Ophiten und wohl auch an Basilides schloß sich **Valentin** an, ein spekulativ sehr begabter Kopf, dessen Geist und Rednergabe sogar Tertullian (Adv. Valentinianos 4) rühmt. Er kam unter P. Hyginus (um 135) von Alexandrien nach Rom, blieb daselbst bis P. Anicet (um 160) und starb nach Epiphanius (Haer. 31, 7) auf Cypern. Wie Irenäus (I, 11, 1) berichtet, gestaltete er die Lehre seiner Vorgänger in eigenartiger Weise um und wurde so der Begründer eines neuen Systems, das eine reich entwickelte Äonenlehre enthält, aber den Dualismus infolge des Einflusses der platonischen Philosophie in milderer Fassung zeigt. Das Pleroma umfaßt bei ihm 30 Äonen, eine Ogdoas, Dekas und Dodekas, oder 15 Äonenpaare, da die Äonen alle in Syzygien emanieren. An der Spitze stehen der Πατήρ oder Βυθός und die Σιγή, der letzte und geringste Äon heißt Σοφία. Dieses System, das im einzelnen aber nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmen ist, wurde durch zahlreiche Schüler teils fortgepflanzt, teils weitergebildet. Es ist eine abendländische (italische) Richtung, vertreten namentlich durch Ptolemäus (sein Brief an die vornehme Christin Flora mit Kritik des A. T. bei Epiph. Haer. 33, 3—7, vergl. Harnack, Sb. Berlin 1902, 507/45 u. Kleine Texte 9, 1904) und Herakleon, und eine orientalische (anatolische) zu unterscheiden, letztere vornehmlich repräsentiert durch Axionikus, Theodotus und Markus, der durch seine Schüler, die Markosier, bis nach Gallien wirkte und bei der Abendmahlsfeier mit Gauklertricks arbeitete (Iren. I, 13—21). Über Bardesanes s. u. — Vgl. Funk, KL XII, 551/8. Preuschen, RE 20, 395/417. O. Dibelius, ZntW 1908, 230 ff. 329 ff. C. Barth, TU 37, 3 (1911). K. Müller, Nachr. Gött. 1920, 179/204.

5. **Karpokrates** aus Alexandrien, gleichfalls Platoniker, lehrte eine Weltbildung durch niedere Äonen und eine weitgehende Seelenwanderung. Die Erlösung erfolge durch Glauben und Liebe, alles übrige sei gleichgültig. Die Sekte zeichnete sich durch große Zügellosigkeit aus. Sie hatte Bilder Christi und verehrte sie, zugleich mit den Bildern des Pythagoras, Plato, Aristoteles und anderer Philosophen, nach heidnischer Art (Iren. I, 25). Der Sohn des Karpokrates, Epiphanes, dem nach seinem frühen Tode im Alter von 17 Jahren auf der Insel Kephallenia, der Heimat seiner Mutter, göttliche Verehrung zuteil wurde, lehrte Weibergemeinschaft (Clem. Strom. III, 2).

6. Ähnlich den Karpokratianern führte der Antinomismus zu groben Ausschweifungen die **Antitakten** mit ihrem Grundsatz: man müsse dem Gesetz zuwiderhandeln, ἀντιτάσσεσθαι (Clem. Strom. III, 4); die **Nikolaiten** in Kleinasien, die von dem Diakon Nikolaus in Jerusalem (AG. 6, 5) herstammen wollten und das Schlagwort im Munde führten, man müsse das Fleisch mißbrauchen, um die Lust zu ertöten (vgl. Offb. 2, 6. 15; Iren. I, 26, 3; Clem. Strom. II, 20; III, 4; A. v. Harnack, Journal of Religion 1923, 413/21); die **Prodikianer,** Anhänger eines gewissen Prodikus, die als Königssöhne über das den Knechten gegebene Gesetz sich erhaben wähnten (Clem. Strom. III, 4).

B. Mit den Gnostikern verwandte Sekten.

1. Weitaus die erste Stelle nimmt hier **Marcion**[1] ein, dem die Forschung in der jüngsten Zeit ganz besondere Beachtung geschenkt hat. Er ist zwar den Gnostikern im strengsten Sinn des Wortes nicht beizuzählen, da er ihre phantastische Äonenlehre und ausschweifende Allegorese verwarf und statt dessen praktisch-religiöse Fragen in den Vordergrund stellte. Aber in der Annahme des Dualismus und Doketismus, in der Verwerfung des A. T., in der Geringschätzung der Materie und rigoristischen Ethik traf er doch wieder mit ihnen zusammen. Die Alten, die gegen ihn und seine Schüler schrieben, von Justin, Theophilus von Antiochien, Rhodon, Tertullian usw. angefangen bis auf Ephräm und Eznik von Kolb, hielten ihn für den bedeutendsten und gefährlichsten Gegner der Kirche seiner Zeit; B. Polykarp von Smyrna nannte ihn nach Irenäus (III, 3, 4) den „Erstgeborenen des Satans". Zu Sinope im Pontus um 85 als Sohn des dortigen Bischofs geboren, vom eigenen Vater wegen Unsittlichkeit (Häresie?) exkommuniziert, kam Marcion um 138/39 als wohlhabender Schiffsherr nach Rom. Er schloß sich der Gemeinde daselbst an und machte ihr ein reiches Geldgeschenk. Aber schon nach etwa fünf Jahren unter Papst Pius (‚sub Pio impius', Tert.) kam es zum Bruch, da er als „erster Protestant" (Neander) mit seinen Reformideen hervortrat. Marcion gründete, von seinen Anhängern als „sanctissimus magister" hochverehrt, eine eigene Kirchengemeinschaft, die er straffer und dauerhafter zu organisieren verstand als alle andern Gnostiker. Dank ihrer Rührigkeit verbreitete sich die marcionitische Sekte rasch und weit, namentlich im Osten bis nach Persien und Armenien hin und überragte so alle übrigen gnostischen Gruppen an Umfang und Bedeutung. Sie besaß eine große Zahl von geschlossenen Gemeinden mit eigenen Bischöfen und Priestern und selbst Martyrern und erhielt sich Jahrhunderte lang; nach neuerer Annahme

[1] A. v. Harnack, Marcion, das Evangelium vom fremden Gott, eine Mg. zur Gesch. der Grundlegung d. kath. K., TU 45 (1921), 2 Bde ²1924; Neue Studien zu M., TU 44, 4 (1923). Vgl. J. Rivière, RevSR 1, 1921, 185 ff. 297 ff.; 5, 1925, 634/42; A. d'Alès, RechSR 13, 1922, 137/68; E. Bosshardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité c. Marcion, Lausanne 1921.

hängen noch die Paulicianer (§ 89, 1) damit zusammen. Unter den Schülern des Stifters ragen Lukanus und Apelles hervor. Der letztere wich indes mit dem Bekenntnis eines Gottes in einem Hauptpunkte von dem Meister ab und näherte sich wieder der kirchlichen Lehre; er erfreute sich der Unterstützung einer Visionärin und Prophetin namens Philumene, deren Offenbarungen er entgegennahm.

Der Kern der Lehre Marcions ist ein schroffer Antijudaismus; er geht vor allem darauf aus, das Christentum als selbständige Religion von jedem Zusammenhang mit dem A. T. loszulösen. Der gnostische Einschlag darin stammt anscheinend von dem syrischen Gnostiker Cerdo, dem Marcion sich in Rom zuwandte. Paulus gilt ihm als der einzige Apostel, der den Herrn richtig verstanden habe. Ausgehend von dem paulinischen Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, göttlicher Strafgerechtigkeit und Gnade gelangte er in einseitiger Ausdeutung desselben zu der Überzeugung, daß das Alte und Neue Test. in durchgängigem Widerspruch zueinander stehen, nicht bloß verschiedene Offenbarungen desselben Gottes enthalten, sondern zwei verschiedene sich offenbarende göttliche Wesen beweisen, den gerechten zürnenden Gott der Juden, der mit dem Weltschöpfer (Demiurgen) identisch sei, und den Gott der Liebe und allen Trostes im Evangelium. Der höchste gute Gott, so lehrte Marcion weiter, den Menschen bisher fremd und unbekannt, habe sich in Christus geoffenbart. Dieser sei im 15. Jahre des Kaisers Tiberius vom Himmel herabgestiegen und nach Annahme eines Scheinleibs sofort in der Synagoge zu Kapharnaum aufgetreten, habe gepredigt und Wunder gewirkt, sei aber schließlich als Gegner des Gesetzes durch die Anhänger des Demiurgen, dessen Reich er zerstören sollte, scheinbar ans Kreuz geschlagen worden. Zu dieser eigentümlichen Glaubenslehre gesellte sich bei der Geringschätzung der materiellen Schöpfung eine sehr strenge Moral: Marcion verlangt Enthaltung von allen Werken des Schöpfergottes, insbesondere von der Ehe und von Fleisch und Wein. In einem eigenen, uns verlorenen Werke, Ἀντιθέσεις betitelt, suchte er mit radikaler Bibelkritik jene angeblich unüberbrückbaren Gegensätze zwischen den Forderungen des Alten und den Lehren des Neuen Test. nachzuweisen; es galt bei seinen Anhängern als Bekenntnisschrift. Außerdem schuf er seinen Thesen entsprechend ein eigenes Neues Test., bestehend aus dem Lukasevangelium (doch ohne die Kindheitsgeschichte Jesu) und dem „Apostolikon", d. h. den ersten 10 Paulusbriefen (ohne Hebr. u. Pastoralbriefe). Ferner wurden alle alttestamentlichen Zitate und manch anderes als „judaisierende Verfälschungen" in der Marcionbibel getilgt. – Wenn Harnack jüngst in seiner Marcionmonographie (s. o.) in dem Häresiarchen einen zweiten Paulus und altchristlichen Luther erblicken möchte und die Entstehung der „altkatholischen" Kirche mit ihrem festgeschlossenen Bibelkanon, ihrer ausgebildeten Erlösungslehre und dem monarchischen Bischofsamt wesentlich auf den Einfluß Marcions bzw. des Kampfes gegen ihn zurückführt, so hat er sein Bild stark idealisiert und seine religionsgeschichtliche Bedeutung weit überschätzt. Die Kirche hat, mit klarem Blick den grundstürzenden Charakter der Häresie erkennend, sie mit aller Entschiedenheit abgelehnt und bekämpft, freilich auch im Kampfe gegen die Gnostiker lernend die schon vorher vorhandene Glaubenslehre und ihre Organisationsformen weiter entfaltet und ausgebaut.

2. Die **Enkratiten**, deren Stifter oder wenigstens bedeutendster Vertreter der Apologet Tatian (§ 38) ist, bezeichnet schon ihr Name als Männer der Enthaltsamkeit und Strenge. Sie verwarfen die Ehe und den Genuß von Fleisch und Wein und gebrauchten selbst beim Abendmahl nur Wasser (daher später Hydroparastaten oder Aquarier genannt). Sie sprachen ferner Adam das Heil ab und hatten anscheinend eine Äonenlehre ähnlich der

valentinianischen (Iren. I, 28, 1; Clem. Strom. III, 13, 92; Eus. IV, 29). Neben Tatian spielt ein gewisser Julius Cassianus in der Sekte eine besondere Rolle. Neuere (Batiffol, Dobschütz u. a.) wollen übrigens in den Enkratiten keine eigentliche Häresie, sondern nur eine rigoristische Richtung innerhalb der Kirche sehen, die erst später teilweise gnostische Ideen aufnahm.

3. Der vornehme, schriftstellerisch sehr tätige Syrer **Bardesanes** (eigentlich Bar Daisan) von Edessa († 222), Freund des Königs Abgar IX (§ 12, 9) vertrat nach Epiphanius (Haer. 56, 1) u. a. ebenfalls eine der valentinianischen verwandte Äonenlehre und legte Christus einen Scheinleib bei. Er kleidete mit seinem Sohne Harmonius seine Lehre in schöne Hymnen und gewann so zahlreiche Anhänger. Noch Ephräm (§ 75) bekämpfte den Irrtum, indem er den häretischen Gesängen katholische entgegenstellte. Neuestens wird (von Nau und Buonaiuti) auch Bardesanes der eigentliche gnostische Dualismus abgesprochen und ihm nur astrologische Sonderlehre zuerkannt. Nach F. Haase (Zur Bardesanischen Gnosis, TU 34, 4 [1910]; Oriens christ. N. S. 12/14, 1925, 129/40) war er dagegen sicher Häretiker und vom Gnostizismus wenigstens beeinflußt. Von einigen wird Bardesanes auch für den Verfasser der unlängst in syrischer Übertragung wiederentdeckten 42 sog. Oden Salomons gehalten, die einen leicht gnostischen Einschlag aufweisen. Ausg. von A. Harnack und J. Flemming, TU 35, 4 (1910); von R. Harris and A. Mingana, 2 vol. Manchester 1916/20; H. Greßmann bei Hennecke, Neutest. Apokr. ²437/73.

4. Auch der Maler **Hermogenes** am Ausgang des 2. Jahrh., der von Syrien nach Karthago übersiedelte, dort von dem Apologeten Theophilus von Antiochien (Eus. IV, 24), hier von Tertullian (Adv. Hermog.) in Schriften bekämpft wurde, ist kein ganzer Gnostiker. Mit der Annahme einer ewigen Materie als Substrat der Weltbildung streifte er aber immerhin an den gnostischen Gedankenkreis an. Mg. von E. Heintzel, Diss. 1902.

§ 31.

Der Manichäismus oder die persische Gnosis.[1]

1. Nachdem der ursprüngliche Gnostizismus in der hellenistisch-römischen Welt bereits am Ende des 2. Jahrh. stark an Bedeutung und Anziehungskraft verloren hatte, entstand einige Jahrzehnte später in Babylonien und Persien eine neue gnostische Religionsform, die in ihrer weiteren Ausbreitung zur gefährlichen Nebenbuhlerin der Weltreligion des Christentums werden sollte, der Manichäismus. Seine Grundlage bildete der altiranische (persische) schroffe Dualismus Zoroasters, dem allerlei mandäische (s. § 28, 3), babylonisch-chaldäische, buddhistische (für Moral und Aszese), jüdische und christliche

[1] K. Keßler, Mani I 1889; RE 12, 193/228. F. Cumont et A. Kugener, Recherches sur le Manichéisme I—III, Bruxell. 1908/12; F. Cumont, RHLR 1910, 31/43; RevHR 81, 1920, 37/46. E. de Stoop, Essai sur la diffusion du Manichéisme dans l'empire Romain, Gand 1909. A. Bruckner, Faustus v. Mileve 1901. A. v. Le Coq, Sb. Berlin 1908, 1909; Abh. Berlin 1911, 1922. P. Alfaric, Les écritures manichéennes, 2 vol. Paris 1918 (RevHR 67/68); RHLR 1920, 62/98. I. Scheftelowitz, Die Entstehung der manich. Religion 1922. G. v. Wesendonk, Die Lehre des Mani 1922. R. Reitzenstein, Mani u. Zarathustra, Nachr. Gött. 1922, 249/60. H. Greßmann, ZKG 41, 1922, 154/65. F. C. Burkitt, The Religion of the Manichees, Cambr. 1925. W. Bang, Manichäische Hymnen, Muséon 38, 1925, 1/56. Vgl. auch § 28, 3.

Bestandteile beigemengt sind; die christlichen Elemente sind allerdings unbedeutend, in der Hauptsache Namen, äußere Formen und Gebräuche, und zum Teil erst bei dem Vordringen der Sekte nach dem Westen aufgenommen. Ihr Stifter ist Mani (bei den Griechen Manes, bei den Lateinern Manichäus genannt), der um 215 in Babylonien von persischen Eltern geboren und in der Religion der Moghtasilah d. i. der Ssabier oder Mandäer erzogen wurde. Von den zahlreichen Schriften Manis und seiner Anhänger sind unlängst erhebliche Reste in Chinesisch-Turkestan (Turfan) wiederaufgefunden worden; zuverlässige Berichte über ihn haben wir übrigens auch in den arabischen (Fihrist vom 10. Jahrh.) und syrischen Quellen, während die westlichen meist sekundär sind. Als angeblicher „Gesandter des wahren Gottes" trat Mani 242 mit der Verkündigung seiner neuen Lehre in Persien auf, mußte aber bei der Ungunst des Königs Schapur I (241—72) lange Zeit außerhalb des Landes zubringen; er predigte bis nach Indien und China und gründete zahlreiche Gemeinden. Später in die Heimat zurückgekehrt hatte er anfangs Erfolg, wurde aber schließlich auf Betreiben der Magier unter K. Bahram I 276 oder 277 gekreuzigt. Auch seine Anhänger erfuhren eine heftige und andauernde Verfolgung, nicht bloß in der Heimat, sondern seit Diokletian (Manichäeredikt 296) aus politischen Gründen auch im römischen Reiche. Gleichwohl fand die Sekte im Osten und Westen bis nach Nordafrika (Augustinus!), Italien und Spanien (vgl. § 50, 8) eine weite, wenn auch zahlenmäßig nicht ebenso starke Verbreitung und erwies sich bis ins Mittelalter hinein als fruchtbarer Nährboden weiterer Häresien (neumanichäische Sekten der Paulicianer, Bogomilen, Katharer, s. § 89; 118).

2. Das manichäische Religionssystem verschlingt Welt und Erlösung in einen großartigen kosmologischen Prozeß, der mit orientalischer Farbenpracht ausgemalt wird. Zwei Grundwesen, ein gutes und ein böses, das Reich des Lichtes und der Finsternis, stehen einander von Anbeginn in scharfer Sonderung gegenüber, und beide entfalten sich durch Emanation zu einem Reich von Äonen, unter denen der gute Urmensch und der böse Urteufel (Satan) die Hauptrolle spielen; aus einer Vermischung des Lichtes und der Finsternis entstand die gegenwärtige Welt. Um die in die Materie gebannten Lichtteile, den Jesus patibilis, wie die abendländischen Manichäer sagten, zu befreien, erscheint der himmlische Äon Jesus (impatibilis) in einem Scheinleib auf Erden und belehrt die Menschen über ihren wahren Ursprung und ihr Ziel. Da aber seine Lehre mißverstanden und verfälscht wurde, kam schließlich Mani selbst als der verheißene Paraklet und lehrte, um die weitere Ausscheidung der Lichtelemente zu befördern, namentlich die drei Siegel, das signaculum oris = Verbot unreiner Worte und Genüsse, besonders Fleisch und Wein, das sig. manus (manuum) = Verbot gemeiner Arbeit als einer Verletzung der Lichtwelt, das sign. sinus = Verbot der Ehe. Ist die Ausscheidung an ihrem Ende angekommen, dann geht die sichtbare Welt in einem 1468 Jahre dauernden Brand zugrunde, und die beiden Reiche bleiben fortan für immer getrennt. Die der Befreiung des Lichtes dienenden

Siegel galten aber nur für die Auserwählten (electi), d. h. die Mitglieder der höheren Klasse, die auch die „Reinen" (catharistae) genannt wurden (Aug. Haer. 46). Die weitaus zahlreichere Klasse der Katechumenen oder Hörer (auditores) war nur zur Beobachtung der zehn Gebote verpflichtet. Hauptbestandteil des Kultus war Gebet; für die höhere Klasse scheint es als esoterische Praxis auch eine Art von Taufe und Abendmahl gegeben zu haben. Unter den Festen ist nur das des „Lehrstuhls" (βῆμα), eine Erinnerungsfeier an die Hinrichtung Manis, bekannt. Als hierarchische Stufen werden außer dem Haupte, dem Nachfolger Manis, Lehrer (12), Bischöfe (72), Presbyter und Diakonen erwähnt (Aug. l. c.).

§ 32.

Trinitarische Kämpfe. Die Monarchianer.[1]

1. Die ältesten Schriftwerke der Väterzeit sprechen sich über den Erlöser noch mit einer gewissen Unbestimmtheit aus. Man glaubte an ihn als an Gott und den Sohn Gottes, gab sich aber zunächst keine genauere Rechenschaft über seine höhere Natur und sein Verhältnis zu Gott dem Vater. Die theologische Reflexion wandte sich diesem Punkte erst im Laufe des 2. Jahrh. zu, als die Häresien der Judaisten und Gnostiker auftraten. Dabei handelte es sich hauptsächlich um die Frage, wie der Glaube an die Gottheit des Sohnes mit dem Glauben an die Einheit Gottes zu vereinbaren sei. Die Apologeten (§ 38) und ein Teil der Kirchenschriftsteller des 3. Jahrh. suchten das Problem im Anschluß an die Theosophie des alexandrinischen Juden Philo (§ 6, 2) zu lösen. Sie unterschieden demgemäß einen λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός und dachten den Logos wohl in seinem Wesen als ewig, seine Hypostasierung, d. h. seine persönliche Unterschiedenheit von Gott dem Vater dagegen als durch die Weltschöpfung bedingt. Sie nahmen mit anderen Worten an, der Logos sei ursprünglich die Vernunft des Vaters, zum Zweck der Weltschöpfung und -Regierung jedoch von diesem aus seinem Innern entlassen oder gezeugt und so eine eigene Person geworden (Iustin. Apol. II, 6; noch bestimmter Theoph. Ad Autol. II, 10—22; Hippol. Philos. X, 33; Tert. Adv. Prax. 6. 7; Orig. De princ. I, 3, 5; C. Cels. III, 34; VIII, 15; In Ioann. t. II c. 2). Durch diese Anschauung wurde der Sohn dem Vater untergeordnet (Subordinatianismus), da die Ewigkeit seiner persönlichen Subsistenz gefährdet, seine

[1] Die Dogmengeschichten s. vor § 27. J. Kuhn, Kath. Dogmatik II 1857. H. Hagemann, s. § 21. G. Krüger, Das Dogma v. der Dreieinigkeit u. Gottmenschheit 1905. A. Harnack, Monarchianismus, RE 13, 303/36. J. Lebreton, Les théories du Logos, Paris 1906; Les origines du dogme de la Trinité, P. ⁴1919; Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrét. du IIIe s., RHE 1923, 481/506; 1924, 5/37. A. Anwander, ThQ 1921, 190/219 (alexandr. Trinitätslehre). Ch. E. Raven, Apollinarism. Essay on the Development of Christian Doctrine, Cambr. 1923. L. Choppin, La Trinité chez les Pères apostol., Lille 1925.

Zeugung nicht so fast als ein ewiger und notwendiger Lebensakt, sondern vielmehr als zeitlicher und freier Willensakt Gottes gefaßt war. Da aber anderseits sowohl die Einheit Gottes als die Gottheit des Sohnes festgehalten wurde, so geschah dem Glaubensbewußtsein kein wesentlicher Eintrag, wenngleich die Theorie mangelhaft war. Dagegen tauchte um dieselbe Zeit eine Auffassung auf, die den Glauben ernstlich gefährdete.

2. Einen überwiegenden Nachdruck auf die Einheit Gottes legend, erklärten nämlich einige Christen den Erlöser für einen bloßen, wenn auch etwa übernatürlich aus der Jungfrau und dem Hl. Geiste geborenen Menschen, der mit Gottes Kraft (δύναμις) in besonderem Maße ausgestattet war; oder sie erblickten in ihm den Vater selbst, indem sie der einen göttlichen Person verschiedene Offenbarungsweisen (modi) zuschrieben. So war entweder die Gottheit des Sohnes oder der persönliche Unterschied zwischen Vater und Sohn preisgegeben. Die Vertreter dieser Irrlehre heißen nach ihrem Schlagwort Monarchiam tenemus (Tert. Adv. Prax. 3) Monarchianer. Sie zerfallen nach ihrer verschiedenen Lösung des Problems in zwei Klassen, die dynamistischen (ebionitischen) Monarchianer (Adoptianer), und die modalistischen (patripassianischen) Monarchianer. Der Kampf gegen sie wurde hauptsächlich von der römischen Kirche geführt.

3. Begründer des **dynamistischen Monarchianismus** ist allem nach **Theodot** der Gerber oder Lederhändler (σκυτεύς) aus Byzanz. Er brachte seine Lehre, daß Christus bloßer Mensch (ψιλὸς ἄνθρωπος) gewesen sei, der bei der Taufe mit göttlichen Kräften erfüllt wurde, um 190 nach Rom, wurde aber von P. Viktor (189—98) aus der Kirche ausgeschlossen. Seine Schüler Asklepiodot und Theodot der Jüngere oder Wechsler wollten daselbst eine eigene Gemeinde gründen und stellten den Konfessor Natalis als Bischof auf (der erste Gegenpapst). Dieser kehrte jedoch nach kurzer Zeit wieder zur Kirche zurück. Einige Dezennien später wurde die Irrlehre, wahrscheinlich ebenfalls zu Rom, durch Artemon (Artemas) verteidigt. Nach der Mitte des 3. Jahrh. hatte sie in **Paulus von Samosata,**[1] Bischof von Antiochien, ihren bedeutendsten Vertreter. Er wird in dem Synodalschreiben der ihn verurteilenden Bischöfe als ein eitler, habgieriger Weltmann geschildert, der neben seiner kirchlichen Würde eine hohe Stellung als Ducenarius procurator

[1] M. J. Routh, Reliquiae sacrae III² (Oxf. 1846) 300 ff. G. Bardy, Paul de Samosate, Louvain 1923. F. Loofs, Paulus v. Samosata, TU 44, 5, 1924 (in Beurteilung von Person u. Lehre Pauls von Bardy stark abweichend). Zu Bardy u. Loofs: Harnack Sb. Berlin 1924, 130/51; Loofs, ThLZ 1924, 457/62; 1925, 227/32; F. Diekamp, ThRev 1925, 201/10; E. Amann, RevSR 1925, 328/42; H. v. Soden, ZKG 44, 1925, 161/70.

(Statthalter) bei der Königin Zenobia von Palmyra bekleidete. Ausgehend von der starren Einheit in Gott nach Wesen und Person erklärte er Jesus für einen bloßen aus der Jungfrau Maria geborenen Menschen, in dem der unpersönliche Logos oder die Weisheit Gottes, die in geringerem Maße auch in Moses und den Propheten tätig war, „wie in einem Tempel" gewohnt habe. Eine erste Verhandlung der Bischöfe gegen Paulus (264) war erfolglos; auf einer zweiten großen Synode zu Antiochien 268 aber, wo der gelehrte Presbyter Malchion in einer Disputation ihn der Häresie überführte, wurde er exkommuniziert und Domnus zu seinem Nachfolger bestellt. Dennoch behauptete sich Paulus bis zur Eroberung Antiochiens durch K. Aurelian im J. 272 (vgl. dazu § 16, 3). Er hatte nicht wenige Anhänger und auch einen Nachfolger als Bischof namens Lucian; noch die allgemeine Synode von Nicäa 325 (can. 19) hatte sich mit den Paulianern zu befassen. Mit jenem Lucian ist nicht zu verwechseln, wie dies bisher fast stets geschah, der berühmte Presbyter Lucian, der Begründer der antiochenischen Exegetenschule († 312 als Martyrer). Er lehrte, auf seiten der origenistischen Linken stehend, in anderer Weise als Paulus streng subordinatianisch vom Logos. Seine Schule, die „Syllukianisten", war im Orient sehr einflußreich; aus ihr ging Arius hervor (§ 47, 2).

Als die ersten Vertreter des ebionitischen Monarchianismus galten früher gewöhnlich Christen in Kleinasien (um 170), welchen Epiphanius (Haer. 51) den Namen Aloger, d. h. Logos- bzw. Vernunftlose gibt. Diese Auffassung ist schwerlich richtig. Die Aloger bestritten zwar als Gegner der schwärmerischen Montanisten (§ 34) die Echtheit der von diesen mißbrauchten johanneischen Schriften, aber die Rede des Epiphanius von einer Verwerfung des johanneischen Logos und ihre Zusammenstellung mit den Ebioniten ist wohl nur eine unberechtigte Folgerung des Kirchenvaters. Vgl. Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons I, 220 ff.; II, 967 ff. P. de Labriolle, La crise Montaniste, Par. 1913, 190 ff. 283 ff. C. Schmidt in TU 43, 1919, 420 ff. 726 ff. A. Bludau, s. § 28.

Die oben genannte Synode von Antiochien vom J. 268 verwarf den Satz, der Sohn oder Logos sei ὁμοούσιος τῷ πατρί, der später zu Nicäa 325 zum Dogma erhoben wurde (§ 47, 3). Die Ablehnung geschah aber wohl nur deshalb, weil, wie Hilarius (De syn. 81. 86) sagt, Paul Gott und den unpersönlichen Logos für ὁμοούσιος (eiusdem vel unius substantiae) erklärte, d. h. weil er, wie Epiphanius (Haer. 65, 1) dies deutlicher ausdrückt, dem Logos die eigene Subsistenz absprach und ihn für gleichpersönlich mit dem Vater erklärte. Andere, weniger wahrscheinliche Erklärungen bei Athanasius (De syn. 45) und Basilius d. Gr. (Ep. 52, 1). Vgl. P. Galtier, RechSR 12, 1922, 30/45; Bardy 251 ff.; Loofs 148 ff.

4 Der erste bekannte Vertreter des **modalistischen Monarchianismus**[1] ist **Noet** aus Smyrna, der um 190 durch eine

[1] V. Macchioro, L'eresia Noetiana, Napoli 1921 (vgl. H. Koch, ThLZ 1923, 86). G. Esser, Wer war Praxeas?, Progr. Bonn 1910 (dazu P. de Labriolle, BullLA 1911, 228/33). J. Döllinger, Hippolytus u. Kallistus 1853.

Synode verurteilt wurde. Der kleinasiatische Konfessor Praxeas verpflanzte die Irrlehre noch unter P. Viktor (189—98) nach Rom. Von dort wandte er sich nach Karthago, wo ihm aber Tertullian mündlich und schriftlich (Adv. Praxean) entgegentrat und einen Widerruf abnötigte. Kurze Zeit später bemühte sich auch Epigonus, ein Schüler Noets, um die Verbreitung der Häresie in der Reichshauptstadt, und es gelang ihm eine patripassianische Partei zu bilden, als deren Häupter alsbald Kleomenes und Sabellius (vgl. Nr. 6) erscheinen. Diese Umtriebe versetzten die römische Gemeinde in große Aufregung. Hauptgegner der Modalisten war der gelehrte und streitbare Presbyter Hippolyt (C. haeresim Noeti; Philos. IX, 7—10; X, 27; vgl. § 39, 4), der selbst aber subordinatianisch vom Logos lehrte (Philos. IX, 12; X, 33) P. Zephyrin (198—217), ein der Theologie weniger kundiger Mann, suchte, wie es scheint, soviel als möglich zu vermitteln. Ebenso verfuhr anfangs sein einflußreicher Berater und späterer Nachfolger, der Konfessor Kallistus, der sich vom Sklavenstand zur höchsten geistlichen Würde emporarbeitete. Die Behauptung, daß unter drei Päpsten (Viktor bis Kallist) der Modalismus in Rom anerkannte Lehre gewesen sei (Harnack u. a.), ist unzutreffend; sie hielten vielmehr so gut als möglich, wenn auch noch ohne volle begriffliche Klarheit, die Mitte zwischen den Modalisten und Subordinatianern. Zephyrin betonte in einer offiziellen Erklärung die Gottheit Christi und die Einheit des Wesens in Gott, ohne jedoch mit den Patripassianern die Verschiedenheit der Personen zu leugnen. Als der Streit nicht aufhörte, schloß Kallistus, selbst Papst geworden (217—22), den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft aus, brandmarkte aber auch die Lehre Hippolyts, der ihn in gehässiger Weise angegriffen hatte, als „Ditheismus" (δίθεοί ἐστε, Philos. IX, 12, 16). Daraufhin stellte sich dieser, ohnehin durch die Erhebung des Gegners zum Papste verärgert und als Rigorist mit ihm in der Bußfrage (§ 24, 2) in Gegensatz stehend, als Gegenbischof an die Spitze seiner Gesinnungsgenossen, die zwar nur eine kleine Minderheit der Gemeinde ausmachten, aber durch vornehme Mitglieder Einfluß besaßen. Das Schisma dauerte auch unter den folgenden Päpsten Urban (222—30) und Pontian (230—35) fort. In der Verfolgung des Maximinus Thrax wurde sowohl Pontian als auch sein Gegner Hippolyt nach Sardinien verbannt (235), wo beide

---

A. d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, Paris 1906. Anonymus im Kath. 1905 II, 1 ff. 112 ff. u. ö. K. Graf Preysing, ZkTh 1914, 421/45; 1917, 595/7; 1918, 177/86 (Hipp. u. Kallist). A. Harnack, Sb. Berlin 1923, 51/7 (Zephyrins dogmatische Erklärung). K. Müller, ZntW 23, 1924, 231/4 (Schisma Hippolyts); 24, 1925, 278/85 (Dionys v. Alex.). G. La Piana, HarvThR 18, 1925, 201/77 (die röm. K. am Ende d. 2. Jahrh.). Weiteres s. § 39, 4.

bald den Tod fanden (§ 15, 7). Es ist anzunehmen, daß sich Hippolyt wieder vor seinem Ende mit der Kirche aussöhnte; er ward in der Folge als Martyrer verehrt.

5. Außer den angeführten Orten machte sich der Patripassianismus noch in Arabien und in der libyschen Pentapolis besonders bemerklich. Dort neigte B. Beryll von Bostra zu ihm hin, entsagte ihm aber auf der Synode von Bostra 244, hauptsächlich durch Origenes des Irrtums überführt. In Libyen bekämpfte die Irrlehre B. Dionysius d. Gr. von Alexandrien (§ 39, 3) mit mehreren Briefen, aber nicht ganz mit Glück. Gegenüber der Identifizierung der Personen durch die Patripassianer betonte er den Unterschied von Vater und Sohn in einer Weise, daß die wesentliche Einheit zwischen beiden gefährdet wurde; er nannte den Sohn ein Geschöpf des Vaters und etwas Gewordenes (ποίημα καὶ γενητόν). Er wurde deshalb bei Papst Dionysius (259—68) angeklagt und durch ihn zurechtgewiesen — Streit der beiden Dionyse 262, gleichsam ein Vorspiel des arianischen Streites —, rechtfertigte sich aber und anerkannte die in Rom gelehrte Homousie (Wesensgleichheit bzw. -Einheit) von Vater und Sohn (Athanasius, Ep. de sententia Dionysii). Irenäus und Tertullian hatten dieser Lehre im Abendland verdienstlich vorgearbeitet.

6. Der ägyptische Streit erhält dadurch noch ein besonderes Interesse, daß in ihm auch der Hl. Geist berücksichtigt wurde, während die früheren Kontroversen sich nur um das Verhältnis von Vater und Sohn bewegt hatten. Die Spekulation dehnte sich indessen nicht erst damals auf die dritte Person in der Trinität aus. Schon der oben genannte **Sabellius,** der selbst aus Libyen stammte, zog sie in Rom in den Bereich seiner Betrachtung. Er nahm drei Offenbarungen Gottes an, als Vater in der Schöpfung und Gesetzgebung, als Sohn in der Erlösung, als Hl. Geist im Werke der Heiligung. Da er diese Offenbarungsweisen als πρόσωπα (= Schauspielermasken oder -Rollen, bzw. Personen) bezeichnete, so begreift sich, daß er manche über das eigentliche Wesen seiner Lehre täuschte und ihr nicht wenige Anhänger gewann. Nach ihm wird diese Irrlehre, die lange nachwirkte, gewöhnlich Sabellianismus genannt. Seit dem Ausgang des 3. Jahrh. wird dies im Orient sogar die allgemeine Bezeichnung für den modalistischen Monarchianismus überhaupt.

§ 33.

Der Chiliasmus.[1]

1. Die Erwartung eines irdischen Messiasreiches, welche die Juden in wörtlicher Auffassung der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes hegten, fand auch bei solchen Eingang, die an den Erlöser glaubten, der in der Krippe lag und am Kreuze starb. Nur brachten sie das Reich der Herrlichkeit mit der zweiten Ankunft des Herrn, seiner Parusie in Verbindung, welche die älteste Christenheit allgemein als nahe bevorstehend dachte und sehnsüchtig erwartete. Für die genauere Fassung der Vorstellung waren ihnen die Worte der Geheimen Offenbarung (20—21) maßgebend: nach einiger Zeit werde der Satan auf tausend Jahre gefesselt werden, die Gerechten werden auferstehen und tausend Jahre (χίλια ἔτη) mit Christus regieren; nach nochmaliger Loslassung und Überwindung des Teufels werde dann mit einer zweiten allgemeinen Auferstehung, dem allgemeinen Gerichte und der Neubildung von Himmel und Erde der Weltlauf sich vollenden. Die Bedrängnisse, unter denen sie so lange seufzten, stimmten viele Bekenner Jesu für jene Erwartung ebenso empfänglich, wie der Druck der Römerherrschaft die Juden. Wir begegnen daher dem Chiliasmus sowohl bei den judenchristlichen Sekten Cerinths und der Ebioniten als auch innerhalb der Kirche. Seine ersten bekannten Vertreter sind hier der Verfasser des Barnabasbriefes und Papias von Hierapolis (§ 37). Später huldigten ihm Justin, Irenäus, Viktorinus von Pettau, Laktantius, vor allem aber die Montanisten, deren Schwärmerei er besonders zusagte, und mit ihnen Tertullian.

2. Hauptsitz des Chiliasmus war anfangs Kleinasien; um die Mitte des 3. Jahrh. aber machte er sich in Ägypten stärker bemerklich. Der B. Nepos von Arsinoë widmete ihm eine besondere Verteidigungsschrift („Widerlegung der Allegoristen") gegenüber den alexandrinischen Theologen, die durch allegorische Erklärung der Apokalypse jene realistische und schwärmerische Eschatologie bekämpften. Nach des Wortführers Tod trennten sich hier die Chiliasten sogar von der Kirche. Doch gelang es B. Dionysius dem Gr. von Alexandrien in einer dreitägigen Disputation mit dem Presbyter Korakion, dem damaligen Haupte der Partei, den Chiliasmus zu überwinden. Noch mehr als durch Vernunftgründe wurde ihm durch den völligen Umschwung in der Lage der Kirche

[1] L. Atzberger, Gesch. d. christl. Eschatologie in d. vornicän. Zeit 1896. F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach d. paulin. Briefen 1909. P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba 1903. L. Gry, Le Millénarisme, Paris 1904. H. Windisch, Der messian. Krieg u. d. Urchristentum 1909 I. Rohr, Bibl. Zeitfr. IV, 5, ²1922.

unter Konstantin d. Gr. der Boden entzogen. Ganz starb er jedoch nie aus, trat vielmehr auch im Mittelalter und in der Neuzeit gelegentlich immer wieder hervor (vgl. § 120, 136, 192, 217).

§ 34.

Der Montanismus[1].

1. Chiliastische Erwartungen, verbunden mit ungezügeltem religiösen Enthusiasmus und rigoristischer Lebensführung bilden den Kern des Montanismus. Sein Begründer ist Montanus, ein Neugetaufter, angeblich früher Kybelepriester. Er trat 156/57 (nach Eusebius erst 172) zu Ardabau an der Grenze Phrygiens als Prophet und Reformator auf mit dem Anspruche, das Organ des verheißenen Parakleten (Joh. 14, 16. 26) zu sein und das Zeitalter des Hl. Geistes für die Kirche zu eröffnen. Zwei Frauen, Prisca (Priscilla) und Maximilla, fühlten sich bald gleich ihm von dem „Geiste" ergriffen. Die Prophezeiungen der Schwärmer fanden vielfach Glauben. Sie erfolgten in ekstatischem Zustand und betrafen vor allem das bevorstehende Ende: in Bälde werde das tausendjährige Reich Christi erscheinen, auf die phrygische Stadt Pepuza das himmlische Jerusalem sich herablassen. Ein strengeres Leben sollte zur Vorbereitung darauf dienen und mit Einführung einer höheren Sittlichkeit die Kirche zur Mannesreife und Vollendung gebracht werden. In erster Linie wurde die zweite Ehe verboten und das Fasten verschärft, das Stationsfasten (§ 25, 1) gesetzlich geboten und zeitweise bis zum Abend ausgedehnt, für zwei Wochen des Jahres, Samstag und Sonntag ausgenommen, Xerophagien (nur trockene Speisen ohne Fleisch) angeordnet. Die Flucht in der Verfolgung galt als unerlaubt und das Herzudrängen zum Martyrium wurde empfohlen; den Kapitalsündern (§ 24) ward die Wiederaufnahme in die Kirche für immer versagt, von den Jungfrauen wie von den Frauen beim Gottesdienst das Tragen des Schleiers verlangt.

2. Die Schwärmerei verbreitete sich rasch in Kleinasien; sogar ganze Gemeinden schlossen sich ihr an. Auf mehreren Synoden, den ersten, welche die Kirchengeschichte kennt, traten die katholischen Bischöfe den Montanisten entgegen; mehrere Apologeten, so namentlich Miltiades, Apollinaris und Melito (§ 38 A 8), bekämpften sie literarisch. Die Bemühungen waren indessen erfolglos, und so

---

[1] N. Bonwetsch, Gesch. des Montanismus 1881; RE 13, 417/26; Kleine Texte 129 (1914). H. Weinel, s. § 13. P. de Labriolle, La crise Montaniste, Par. 1913; Les sources de l'hist du Montanisme, Fribourg-Paris 1913 (vgl. N. Bonwetsch, Gött. Gel. Anz. 1916, 411/9). A. Zisterer, ThQ 1892, 475/82 (Kataphrygier). E. Seckel, Sb. Berlin 1921, 989/1017 (eine montanist. Inschrift); vgl. H. v. Soden, ZKG 42, 1923, 41/4. W. M. Calder, Philadelphia and Montanism, Bull. of J. Rylands Library (Manchester) 7, 1923, 309/54. A. Faggiotto, L'eresia dei Frigi, Roma 1924; La diasporà catafrigia, ebd. 1924.

kam es allmählich zum Bruch. Die Phrygier, wie die Montanisten nach ihrer Heimat in der Regel hießen (irrtümlich auch Kataphrygier), oder Pneumatiker, wie sie sich im Gegensatz zu den Katholiken als „Psychikern" selbst nannten, wurden zunächst in Kleinasien aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Infolge der Mitteilungen, die der Monarchianer Praxeas (§ 32, 4) über sie machte, fand dann auch in Rom unter P. Viktor oder Zephyrin die neue Prophetie Ablehnung, nachdem hier anfangs ein günstigeres Urteil über sie bestanden hatte. Gegen ihren Verteidiger Proklus daselbst schrieb der römische Presbyter Gaius (vgl. § 10, 2). Aber alle diese Maßnahmen vermochten der Bewegung keinen besonderen Einhalt zu tun, sie verbreitete sich weithin, namentlich auch nach Nordafrika. Hier erklärte sich um 205 Tertullian von Karthago, seinem herben und düsteren Charakter entsprechend, für den Montanismus und wurde sein bedeutendster Verteidiger. Er trat ebenso für die Ekstase als die eigentliche Form der Offenbarung wie für die angeführten Gebote mit besonderen Schriften ein (De ecstasi [verloren], De exhortatione castitatis, De monogamia, De virginibus velandis, De fuga in persecutione, De ieiunio adv. psychicos, De pudicitia) und ward in seiner Polemik gegen die „psychici" immer schroffer. Die Sekte erhielt sich lange und zerfiel mit der Zeit in mehrere Gruppen (Äschinisten, Proklianer, Artotyriten, Taskodruggiten, Quintillianer und Priscillianer, Tertullianisten). Manche ihrer Anhänger nahmen auch eigentliche Irrtümer im Glauben an, so die Partei eines gewissen Äschines die Lehre der Patripassianer (§ 32, 4); andere schlossen sich den Novatianern an. Seit dem 4. Jahrh. ergingen scharfe kaiserliche Erlasse gegen die Montanisten; noch die trullanische Synode von 692 (can. 95) und Kaiser Leo der Isaurier (722) ergriffen Maßregeln gegen sie.

§ 35.

Bußstreitigkeiten: die Schismen des Novatian, Felicissimus und Melitius.

1. Die Bußfrage, die schon unter P. Kallistus in der römischen Kirche Streitigkeiten veranlaßt hatte (§ 24, 2; 32, 4), führte nicht lange danach zu einem langdauernden Schisma. Als der durch den Tod des Papstes Fabian (§ 16, 1) erledigte römische Bischofsstuhl nach einer Vakatur von über einem Jahr wieder besetzt wurde, wählte die Majorität der Gemeinde den Presbyter Kornelius (251—53). Ihm gegenüber ließ sich von einer Minderheit der gelehrte Presbyter **Novatian** (§ 40, 4), der als der hervorragendere im römischen Presbyterkollegium auf die Wahl gerechnet hatte, in gekränktem Ehrgeiz als Gegenbischof aufstellen. Aber sofort nahm der Konflikt einen sachlichen Charakter an. Denn während Kornelius

den in der Verfolgung Gefallenen die kirchliche Verzeihung verhieß, verweigerte sie Novatian. Der Gegensatz trieb ihn sogar, sie selbst den Sterbenden vorzuenthalten, denen sie schon früher erteilt worden war; später wurde die gleiche Härte auch auf die übrigen schweren Sünder ausgedehnt. Die Novatianer wollten durchaus eine Kirche der „Reinen" und „Heiligen" bilden und nannten sich deshalb im Orient später auch Katharer (Καθαροί). Den von der Kirche zu ihnen Übertretenden erteilten sie die Wiedertaufe (vgl. § 22, 3). Schon 251 auf einer römischen Synode von 60 italienischen Bischöfen ausgeschlossen, fand die Sekte gleichwohl dank ihrer Rührigkeit eine bedeutende Verbreitung, namentlich im Orient, wo sie sich bis ins 7. Jahrh. erhielt; in Konstantinopel besaß sie im 4. Jahrh. drei Gotteshäuser. Es schlossen sich ihr nicht bloß Mitglieder der Kirche, sondern auch zahlreiche Montanisten an. Eine Partei der Sabbatianer, begründet gegen Ende des 4. Jahrh. durch Sabbatius, einen bekehrten Juden in Konstantinopel, befolgte auch die sog. protopaschitische Osterpraxis (§ 25, 3).

2. Fast gleichzeitig mit dem Novatianischen Schisma kam es auch in der Kirche von Karthago zu einer Spaltung, als B. Cyprian gegenüber dem ungestümen Verlangen der Gefallenen nach sofortiger Wiederaufnahme auf Grund der libelli pacis der Konfessoren die strengeren Grundsätze der Kirche über die Buße aufrecht erhielt. Einer seiner Hauptgegner war der Presbyter Novatus. Gegenbischof wurde Fortunatus. Benannt aber wurde das Schisma nach dem Diakon **Felicissimus,** der beim Eintreten des Bruches im Vordergrund der Bewegung stand. Es dauerte übrigens nur kurze Zeit. Vgl. K. Müller, ZKG 16, 1896, 1 ff. 187 ff.

3. Im Anfang des 4. Jahrh. brach in Ägypten ein Schisma aus, als dessen Urheber B. **Melitius** (Meletius) von Lykopolis in der Thebais erscheint. Sein Ursprung ist bei der Verschiedenheit der Quellenberichte schwer zu ermitteln. Epiphanius (Haer. 68) bringt es mit der Bußfrage in Verbindung und berichtet, wie der Gegensatz zwischen den gemäßigten Grundsätzen des EB. Petrus von Alexandrien († 311 als Martyrer) und der Strenge des Melitius zum Bruch geführt habe. In drei Dokumenten aus der Zeit des Anfangs der Spaltung, darunter ein Beschwerdebrief von vier ägyptischen Bischöfen an Melitius, ist dagegen nur von unbefugten Weihen des letzteren in fremden Sprengeln und eigenmächtigem Eingreifen in die Rechte des Bischofs von Alexandrien die Rede. Athanasius (C. Arian. 59) und Sokrates (H. E. I, 6) sprechen, doch kaum mit Recht, von Glaubensverleugnung des Melitius in der Diokletianischen Verfolgung. Jene Berichte lassen sich durch die Annahme vereinigen, daß die fraglichen Ordinationen den Grundsätzen des Melitius Verbreitung und Wirksamkeit sichern sollten. Er wurde von Petrus abgesetzt und gebannt (306 oder 307); das Schisma erhielt sich aber jahrhundertelang. Die Melitianer machten gemeinsame Sache mit den Arianern (§ 47, 3; 48, 2) und stellten sogar einen Gegenbischof gegen Athanasius auf, der seinerseits, wie neuaufgefundene Dokumente lehren, mit Hilfe der Staatsgewalt scharf gegen sie vorging (334/35). Vgl. H. Achelis, RE 13, 558/62; 24, 83. E. Schwartz, Nachr. Göttingen 1905, 164/87. K. Müller, Abh. Berlin 1922, Nr. 3, 12/7. H. Idris Bell, Jews and Christians in Egypt, Oxf. 1924; dazu E. Schwartz, DLZ 1924, 2096 ff. u. K. Holl, Sb. Berlin 1925, 18/31.

4. In der Diokletianischen Verfolgung wurde auch die römische Kirche noch einmal durch die Bußfrage beunruhigt. P. Marcellus (308—9) hatte gegen Gefallene zu kämpfen, welche die Kommunion beanspruchten, ohne sich der Buße zu unterwerfen. Sein Nachfolger Eusebius (310) fand

umgekehrt einen Gegner an einem gewissen Heraklius, der den Gefallenen die Buße verweigert wissen wollte. Die Unruhen, von denen wir durch Inschriften des P. Damasus (§ 76, 6) erfahren, waren sehr heftig und zogen beiden Päpsten wie auch dem Heraklius die Verbannung durch K. Maxentius zu. Vgl. Liber pontif. ed. Duchesne I, 164/7.

V. Kapitel.

Die kirchliche Literatur und Wissenschaft[1].

§ 36.

Die Entwicklung der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte.

Literarische Erzeugnisse der ältesten Christenheit nach dem Neuen Testament erscheinen, soviel wir wissen, erst seit dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts. Ihre Verfasser werden seit dem 17. Jahrh. Apostolische Väter genannt, weil sie noch persönliche Schüler der Apostel waren oder wenigstens dafür galten. Sie schließen sich nach Form und Inhalt ihrer Schriften eng an die Hl. Schrift, namentlich an die Paulusbriefe an. Die hohe Wertschätzung derselben in der Kirche erhellt daraus, daß mehrere von ihnen in die Bibelhandschriften aufgenommen und beim Gottesdienst gleichfalls verlesen wurden. So stehen im Codex Sinaiticus (s. IV) der Barnabasbrief und Hirte des Hermas, im Codex Alex. (s. V) die beiden Klemensbriefe.

Um 125 nimmt eine neue christliche Literaturgattung, die der Apologien, ihren Anfang. Die Apologeten verteidigen das Christentum vor allem gegen die Befehdung durch das Heidentum und Judentum, in zweiter Linie gegen die Angriffe der Häretiker, besonders des Gnostizismus, und Schismatiker. Daneben zeigen sich bereits auch die Ansätze eines inner-

---

[1] Patristische Sammelwerke s. § 2, 9. Hieronymus, De viris illustribus, s. § 76, 2. R. Ceillier, Hist. générale des auteurs sacrés et eccl., 23 vol. Paris 1729/63; neue Ausg. 16 vol. 1858/69. J. A. Möhler, Patrologie I 1840. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Literatur I–IV 1902/24, I²1913, II²1914, III²1923; Patrologie ³1910. G. Krüger, Gesch. der altchristl. Lit. in den 3 ersten Jhh. 1895; Nachtr. 1897. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Lit. bis Eusebius I (Überlieferung u. Bestand) 1893, II (Chronologie) 1897/1904. P. Batiffol, La litt. grecque, Paris ⁴1905 (Anciennes littératures chrét. I). A. Ehrhard, Die altchristl. Lit. u. ihre Erforschung 1880–1900, 2 Teile 1894/1900. G. Rauschen, Grundriß d. Patrol. 1903, neubearb. v. J. Wittig ⁶·⁷1921. H. Kihn, Patrologie, 2 Bde 1904/8. H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. 1911. O. Stählin, Die altchristl. griech. Lit., in W. v. Christ-W. Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II, 2, ⁶1924. M. J. Tixeront, Précis de Patrologie, Paris ⁴1920; Mélanges de Patrologie et d'hist. des dogmes, Paris 1920. H. Eibl, Augustin u. die Patristik 1923. E. Norden, Die antike Kunstprosa II 1898.

kirchlichen, nicht aus Kampf und Gegensatz, sondern aus den eigensten Bedürfnissen der Kirche entsprungenen Schrifttums.

Um 200 endlich beginnt, ohne daß der apologetische Literaturzweig deshalb ganz aufhörte, im griechischen Osten, vor allem in Alexandrien, eine eigentliche Glaubenswissenschaft sich zu bilden. In erster Linie aus regem theologischen Interesse hervorgehend, setzte sie sich die Darstellung und Entwicklung der christlichen Glaubenslehre, die Erklärung der Hl. Schrift und ähnliches zur Aufgabe. Wurde bis dahin fast ausschließlich die griechische Sprache von den Kirchenvätern und -Schriftstellern angewendet, so tritt nun auch die lateinische, zuerst in Nordwestafrika, in hervorragender Weise in den christlichen Literaturkreis ein.

§ 37.

Die Apostolischen Väter[1].

Die Schriften der Apostolischen Väter verfolgen durchweg Zwecke der Erbauung und Unterweisung: sie wollen die mündliche Predigt bekräftigen, erläutern und vertiefen. Als älteste Quellenschriften nach den neutestamentlichen haben sie für die Geschichte des Urchristentums, seiner Lehre, Verfassung und Sitte einen einzigartigen Wert. Obwohl an und für sich nur Gelegenheitsschriften ohne gelehrte Absicht, sind sie doch von vornherein für längere Wirkung und einen größeren Leserkreis bestimmt. Ihre literarische Einkleidung ist meist die Kunstform der Epistel.

1. Die älteste Schrift ist wohl die von dem Metropoliten Bryennios in Konstantinopel entdeckte und 1883 erstmals herausgegebene **Didache**[2], Apostellehre (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, Doctrina apostolorum), eine Art Religionshandbuch, das sowohl einen Katechismus der Moral (Lehre von den zwei Wegen, wohl auf eine judenchristliche Proselytenunterweisung zurück-

---

[1] O. Gebhardt, A. Harnack, Th. Zahn, Patrum apostolicorum opera, 3 fasc. 1875/7 (I[2] 1876/8); editio minor [6] 1920. F. X. Funk, Patres Apostolici, 2 vol. [2] 1901, vol. II ed. III par. F. Diekamp 1913; kleine Ausgabe: Die Apostol. Väter [2] 1906, neubearb. von K. Bihlmeyer I 1924 (hier weitere Lit.). J. B. Lightfoot, The Apostolic Fathers (Klemens, Ignatius, Polykarp), 5 vol. Lond. 1886/90 (vol. III—V [2] 1889). H. Hemmer, G. Oger, A. Laurent, A. Lelong, Les Pères Apostoliques, 4 vol. Paris 1907/12 (in Textes et documents, s. § 2, 9). Deutsch von Fr. Zeller 1919 (BKV 35); bei E. Hennecke, Neutest. Apokryphen 1904, [2] 1924; Handbuch zu den Neut. Apokr. 1904; deutsch mit Kommentar von R. Knopf, W. Bauer, H. Windisch, M. Dibelius im Handbuch zum N. T. hg. von H. Lietzmann, Erg.-Bd, 4 Teile 1920/3.

[2] J. Schlecht, Die Apostellehre in der Liturgie d. kath. Kirche 1901. L. Wohleb, Die lat. Übersetz. d. Didache 1913. C. Schmidt, ZntW 24, 1925, 81/99 (kopt. Fragment von Did. 10, 3—12, 2).

gehend), als ein Rituale umfaßt; letzteres handelt über Taufe, Fasten, Gebet und Eucharistie, Wanderprediger, Propheten und reisende Brüder, Sonntagsfeier, Wahl der Episkopen und Diakonen. Die Schrift trägt ein durchaus altertümliches, auf die früheste Zeit (c. 90—100) hinweisendes Gepräge; ihre Heimat mag Syrien-Palästina sein. Eine kostbare Perle der urchristlichen Literatur, wurde sie im Altertum hochgeschätzt und viel benützt (zuerst wohl im Barnabasbrief und bei Hermas), in den sog. Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5) Buch 7 geradezu paraphrasiert.

2. Der sog. **Barnabasbrief**[1], eine in Briefform gekleidete lehrhaft-erbauliche Abhandlung, wird durch die Handschriften und die Kirchenväter dem bekannten Apostel Barnabas zugeschrieben. Dem steht aber sein schroffes, mit der apostolischen Auffassung unvereinbares Urteil über den Alten Bund entscheidend entgegen: er spricht ihm nämlich in seiner historischen Gestalt und in seinem Verständnis durch die Juden alle Berechtigung ab und führt die gesetzlichen Anordnungen über Fasten, Opfer, Speisen, Beschneidung, Sabbat und Tempel mittels allegorischer Exegese auf eine rein geistige Bedeutung zurück. Zudem fällt er sicher unter die Zeit des Apostels Barnabas herab, der die Zerstörung Jerusalems (vgl. Barn. 16, 4) schwerlich erlebte. Zweck des Lehrschreibens, das in Alexandrien entstanden sein dürfte, ist offenbar, die Christen vor judaistischer Verführung zu bewahren. Als Abfassungszeit hat die Regierung Hadrians (117—38) zu gelten.

3. Schon im Altertum war mit Recht auch die umfangreiche Epistel besonders geschätzt, welche B. **Klemens von Rom**[2], der dritte Nachfolger des hl. Petrus, im Namen der römischen Kirche an die Gemeinde von Korinth schrieb, um sie zur Rückkehr zur kirchlichen Ordnung zu ermahnen (vgl. § 21, 2), die durch die Erhebung einiger jüngerer Mitglieder gegen die Vorsteher gefährdet worden war. Der Verfasser benützt die Gelegenheit, ein umfassendes Bild des christlichen Lebensideals zu zeichnen. Er hat gegen Ende oder bald nach der Domitianischen Verfolgung geschrieben (95/96). Als erste patristische Schrift, deren Ursprungsverhältnisse sicher bekannt sind und an deren Echtheit kein Zweifel bestehen kann, ist der Klemensbrief, den wir auch in alter lateinischer, syrischer und kop-

---

[1] J. M. Heer, Die Versio latina des Barnabasbriefes 1908. Ph. Häuser, Der Barnabasbrief neu untersucht u. erklärt 1912. J. Lebreton, RechSR 1925, 342 (Barn. 11, 9 ein Zitat aus der Baruch-Apokalypse, die c. 115 verfaßt ist).

[2] W. Schnerer, Der 1. Klemensbrief an d. Korinther nach s. Bedeutung f. d. Glaubenslehre 1902. A. Harnack, Sb. Berlin 1909, 38/63. W. Praetorius, ZKG 33, 1912, 347 ff. 501 ff. B. Capelle, RevBén 1925, 283/7 (Klemens u. Polykarp).

tischer Übersetzung besitzen, von besonderem Wert. Am Schlusse (c. 59—61) steht ein herrliches Gebet, Lobpreis Gottes und umfassende Fürbitten enthaltend, allem nach ein Stück der altrömischen Liturgie (sog. allgemeines Gebet, vgl. § 23, 1).

Unecht ist der angebliche **zweite Korintherbrief** desselben Klemens, tatsächlich eine Homilie, die älteste, die wir besitzen, wohl aus der Zeit von 140/50; unsicher bleibt, ob sie in Korinth (Funk), oder in Rom (Harnack) abgefaßt ist. Vgl. Funk, AU III, 261/75; H. Windisch, Harnack-Ehrung 1921, 119/34; J. Rendel Harris, ZntW 23, 1924, 193/200. — Ebenso sind sicher unecht die syrisch erhaltenen zwei Briefe **Ad virgines**, d. h. Aszeten beiderlei Geschlechts; die andersartige Verwertung der Hl. Schrift, Sprache und Inhalt, namentlich die Bekämpfung des sog. Syneisaktentums (§ 26, 3) zeugen zu sehr gegen Klemens von Rom und für einen späteren Ursprung. Sie mögen in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. in Palästina oder Syrien enstanden sein. — Unter dem berühmten Namen des römischen Klemens gingen im Altertum auch die sog. Klementinischen Homilien und Rekognitionen (§ 28, 4) und die Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5). Die griechische Passio S. Clementis (bei Funk-Diekamp II², 50/80) stammt aus dem 4./5. Jahrh. und ist ganz legendär; vgl. E. Hosp, HpBl 169, 1922 I, 321/8; P. Franchi de' Cavalieri, Studi e Testi 27, Roma 1915, 3/40.

4. Der bedeutendste unter den Apostolischen Vätern ist jedenfalls **Ignatius**[1], Bischof von Antiochien, mit dem Beinamen ὁ Θεοφόρος, d. i. der Gottesträger, eine geistesmächtige, in paulinisch-johanneischen Gedankenkreisen sich bewegende und von lebendigstem Christusglauben erfüllte Persönlichkeit. Er wurde unter K. Trajan um 110 verurteilt, in Rom den wilden Tieren vorgeworfen zu werden (vgl. § 15, 3). Auf dem Leidenswege dahin schrieb bzw. diktierte er seine sieben herrlichen Briefe, vier zu Smyrna, gerichtet an die Gemeinden von Ephesus, Magnesia, Tralles und Rom, drei in Troas, bestimmt für die Gemeinden von Philadelphia und Smyrna und für Polykarp, den Bischof von Smyrna. Sie enthalten in der Hauptsache Danksagungen für erwiesene Liebe und Teilnahme der kleinasiatischen Gemeinden bei der Durchreise, Warnungen vor der Irrlehre judaistischer Doketen (§ 28) und Mahnungen zu engem Zusammenschluß der Gemeinden in strenger Unterordnung unter den Bischof; der einzigartige Römerbrief im besonderen atmet glühendes Verlangen nach dem Martyrium. Als das erste bestimmte, aber ebendeshalb vielbestrittene Zeugnis für den monarchischen Episkopat und die Gliederung der Hierarchie in Bischof, Presbyter und Diakonen (§ 18, 2) sind die Ignatianischen Briefe besonders bedeutungsvoll.

Die Bedenken gegen die Echtheit der sieben Ignatiusbriefe sind dank ihrer glänzenden Verteidigung durch Zahn, F. X. Funk (Die Echtheit der

[1] Mg. von Th. Zahn 1873; E. v. der Goltz, TU 12, 3 (1894); E. Bruston, Paris 1897. H. de Genouillac, s. vor § 18. M. Rackl, Die Christologie des hl. I. v. A. 1914 (Nachtrag in Kath. 1917 I, 33 ff. 107 ff.). G. Bareille, DictThC VII, 685/713. J. Lebreton, RechSR 15, 1925, 97 ff. 393 ff. (Trinitätslehre).

Ignatian. Briefe 1883), Lightfoot u. a. jetzt fast allgemein aufgegeben. Die Verfasserschaft des Martyrerbischofs von Antiochien darf in Anbetracht ihrer trefflichen Bezeugung durch Polykarp (s. u.), Irenäus, Origenes, Eusebius und ihrer unnachahmlichen Originalität nach Sprache und Inhalt in der Tat als gesichert gelten. Um 400 wurden diese sieben Briefe in Syrien durch einen Anhänger der Lehre des Apollinaris von Laodicea (§ 53), der mit dem Kompilator der sog. Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5) identisch sein dürfte, überarbeitet und erweitert und zugleich um sechs weitere unechte vermehrt. Dazu kamen im Mittelalter noch vier erdichtete Briefe in lateinischer Sprache. Das gesamte unechte Material bei Funk-Diekamp II³, 83 ff. — Unter den verschiedenen Versionen der Martyriumsakten des hl. Ignatius darf keine als echt und ursprünglich gelten, auch nicht das im übrigen ansprechende sog. Martyrium Colbertinum s. Antiochenum, da es Eusebius unbekannt war und mit den Briefen mehrfach im Widerspruch steht. Vgl. Funk, AU II, 338/47; ThQ 1903, 159; Funk-Diekamp II³, LXIV ff.

5. Bald nach dem Tode des hl. Ignatius ist das schlichte Hirtenschreiben abgefaßt, das Bischof **Polykarp** von Smyrna († 22. Febr. 156 als Martyrer, vgl. § 15, 3), ein Schüler des Apostels Johannes und Freund des Ignatius, an die Gemeinde von Philippi in Mazedonien richtete, als ihn diese um Übersendung der Ignatiusbriefe bat. Es enthält Mahnungen an die verschiedenen Stände zu christlichem Wandel und rechtem Glauben und lehnt sich stark an den Klemensbrief an. Als ältestes Zeugnis der Ignatiusbriefe verdient der Polykarpbrief noch besondere Beachtung. Hieronymus bezeugt (De vir. ill. 17), daß er noch zu seiner Zeit bei gottesdienstlichen Versammlungen in Kleinasien vorgelesen wurde. Über Polykarps Romreise wegen der Osterfrage s. § 25, 3.

Das **Martyrium Polycarpi** (der Text neu rezensiert bei Bihlmeyer, Die Apost. Väter I, 120/32; vgl. ebd. XI ff.) in Form eines Schreibens der Gemeinde von Smyrna an die Kirche von Philomelium in Phrygien ist der älteste erhaltene Leidensbericht aus der Verfolgungszeit, voll ergreifenden Inhalts, im wesentlichen echt und zuverlässig trotz mehrfacher Anzweiflung (Lipsius, Keim, H. Müller). Vgl. W. Reuning, Zur Erklärung des Polykarpmartyriums, Diss. 1917. H. Delehaye, Les passions des martyrs (s. S. 55) 11 ff. 37 ff. — Völlig legendenhaft ist dagegen die Vita et Conversatio S. Polycarpi (bei Funk-Diekamp II³, 402/50) eines gewissen Pionius vom Ende des 4. Jahrhunderts.

6. Ein weiterer Schüler des Apostels Johannes, nicht, wie Eusebius (III, 39) will, des angeblichen „Presbyters" Johannes in Ephesus (vgl. § 11, 1), ist Bischof **Papias**[1] von Hierapolis in Phrygien. Er verfaßte um 130 fünf Bücher „Erklärungen von Herrnworten" (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις), eine Sammlung von mündlichen Überlieferungen über Aussprüche und Taten Christi. Sie ging leider bis auf wenige Bruchstücke verloren; davon sind einige, die von der Entstehung des Matthäus- und Markusevangeliums handeln, sehr wertvoll, andere dagegen sehr unbedeutend (teilweise grob chiliastisch).

[1] Th. Zahn, Forsch. 6, 1900, 109 57. K. L. Leimbach, RE 14, 642/54. J. Donovan, The Logia in ancient and recent literature, Cambr. 1924.

§ 38.

Die apologetische, antihäretische und innerkirchliche Literatur des 2. Jahrhunderts[1].

A. Die Apologeten verteidigen die christliche Religion vor allem gegenüber dem Heidentum und Judentum. Ihre Schriften sind mehr wissenschaftlich gerichtete Auseinandersetzungen (Diatriben) in der Form der Rede oder des Dialogs, unter weitgehender Benützung der platonisch-stoischen Zeitphilosophie ausgearbeitet und vornehmlich für gebildete Gegner bestimmt. Sie wehren die Verleumdungen und Angriffe der Heiden und Juden ab und beweisen die Wahrheit des Christentums aus den Weissagungen Christi und der Propheten, aus dem hohen Alter der Hl. Schriften (Archäomanie) und namentlich aus seinen erhabenen sittlichen Wirkungen im Leben der Christen. Dabei verbinden sie mit der Verteidigung der christlichen Sache oft scharfe Angriffe gegen die heidnische Mythologie und Sittenlosigkeit. Ihre theologischen Anschauungen und Begriffe sind aber noch vielfach mangelhaft und unentwickelt.

1. Marcianus **Aristides**[2], „Philosoph" aus Athen. Seine Apologie ist an K. Antoninus Pius (138–61), wenn nicht schon an Hadrian (117—38), wie Eusebius (IV, 3, 3) will, gerichtet. Sie bezweckt den Nachweis, daß der heidnische Götterglaube der Barbaren und Hellenen mit dem wahren Gottesbegriff

---

[1] J. C. Th. de Otto, Corpus apologetarum christ. saec. II, 9 vol. 1847/72, I—V[3] (Iustin.) 1876/81. A. Harnack, Die Überlieferung d. griech. Apologeten d. 2. Jh., TU 1, 1/2 (1882). E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten (ohne Theophilus) 1915. Frühchristl. Apologeten deutsch von G. Rauschen u. a., BKV 12, 14, 33 (1913/7). J. Geffcken, Zwei christl. Apologeten (Aristides u. Athenagoras) 1907. — Sonderausgaben: Aristides von J. R. Harris and J. A. Robinson, Texts a. Studies 1, 1, Cambr. 1891; von E. Hennecke, TU 4, 3 (1893); von R. Seeberg in Zahns Forsch. 5, 1893, 159/414; Justin, Apologien von G. Krüger [4]1915, G. Rauschen [2]1911 (Floril. patrist. II), J. M. Pfättisch, 2 Bdch. 1912 (mit Kommentar); Dialog von G. Archambault, 2 vol. Paris 1909 (dazu Harnack, TU 39 1, 1913); Tatian und Athenagoras von Ed. Schwartz, TU 4, 1 (1888); 4, 2 (1891). — K. Werner, Gesch. d. apolog. u. polem. Lit. d. christl. Theologie, 5 Bde 1861/7. G. Schmitt u. J. Zahn, s. § 17. J. Geffcken, Die altchristl. Apologetik, NJklA 15, 1905, 625/66. J. Rivière, S. Justin et les apologistes du II[e] siècle, Paris 1907. W. Koch, Die altkirchl. Apologetik, ThQ 1908, 7/33. A. Puech, Les apologistes grecs du II[e] siècle, Paris 1912. H. Meyer, Gesch. der Lehre v. den Keimkräften bis z. Ausgang der Patristik 1914. F. Andres, Die Engellehre der griech. Apologeten des 2. Jh. 1914. W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandrien u. Rom 1915. A. Waibel, Die natürl. Gotteserkenntnis in der apolog. Lit. des 2. Jh., Diss. 1916. A. Hauck, Apologetik in der alten K. 1918. J. Lortz, Das Christentum als Monotheismus in den Apologien des 2. Jh., Festgabe A. Ehrhard 1922, 301/27.

[2] F. Haase, ThQ 99, 1917/8, 422/9 (Hadrian Adressat d. Apologie). Ph. Friedrich, ZkTh 43, 1919, 31/77 (Lehrbegriff d. Aristides).

unverträglich und für die Sittlichkeit verderblich, der Gottesdienst der Juden Engelsdienst und Äußerlichkeit, die Wahrheit und Sittlichkeit dagegen bei dem neuen Geschlechte der Christen zu finden sei, deren erbaulicher Wandel ergreifend geschildert wird.

Der griechische Originaltext der Apologie wurde durch den Mönch Johannes aus dem Sabaskloster bei Jerusalem (um 630) zum großen Teil in die Legende von Barlaam und Joasaph aufgenommen, der Tatbestand aber erst erkannt, als die Schrift 1889 von R. Harris in dem Katharinenkloster am Sinai in syrischer Übertragung aufgefunden wurde. Jüngst traten auch zwei neue griechische Fragmente ans Licht (aus c. 5/6 in Oxyrhynchus Papyri XV, Lond. 1922, 1/6 und c. 15, 6—16, 1 in einem Papyrus des Britischen Museums, ed. Milne, JThSt 25, 1923, 73/7, vgl. G. Krüger, ThLZ 1924, 47 f. und J. de Zwaan, HarvThR 19, 1925, 109/11).

2. **Justinus**[1], der „Philosoph und Martyrer" aus Flavia Neapolis (Sichem) in Samaria, unter Mark Aurel (c. 165) in Rom seines Glaubens wegen enthauptet (§ 15, 4). Er ist der bedeutendste Apologet des 2. Jahrh., wiewohl formell nicht besonders gewandt. Die christliche Religion verteidigt er mit Liebe und Begeisterung gegen Heiden, Juden und Häretiker und sucht sie mit der Lehre des Plato und Philo in Einklang zu bringen, was allerdings nicht ohne Fehlgriffe, namentlich in der Logoslehre (vgl. § 32, 1), abging. Von seinen Schriften (Eusebius kennt deren acht) sind zwei Apologien gegen die Heiden und eine gegen die Juden — der umfangreiche Dialogus cum Tryphone Iudaeo, dessen Echtheit neuerdings freilich bestritten wird — auf uns gekommen. Die ältere und größere von jenen ist an K. Antoninus Pius gerichtet und entstand um 150. Sie befaßt sich in der auf uns gekommenen Literatur zuerst mit Widerlegung der Beschuldigungen des Atheismus, der Unzucht und thyesteischen Mahlzeit (§ 14, 2), unternimmt den Nachweis der Gottheit Christi aus den alttestamentlichen Weissagungen und gewährt bedeutsamen Aufschluß über den Gottesdienst der Christen (vgl. § 23, 1). Die kleinere und jüngere, eine Art Nachtrag zur ersten, aber doch eine selbständige Schrift, wurde durch die Hinrichtung dreier Christen in Rom (§ 15, 3) veranlaßt. Sie antwortet den Heiden

[1] Mg. von K. Semisch, 2 Bde 1840 2; M. J. Lagrange, Paris 1914 (vgl. BullLA 1914, 3/15). Th. Wehofer, Die Apologie J.s in literarhist. Beziehung, RQ Suppl. 6, 1897 (dagegen G. Rauschen, ThQ 1899, 188 206). L. Feder, J.s Lehre von Jesus Christus 1906. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf d. Theologie J.s 1910. K. Hubik, Die Apologien d. hl. J. 1912. W. Jehne, Die Apologie J.s, Diss. 1914. E. R. Goodenough, The Theology of J. Martyr, Jena 1923; HarvThR 18, 1925, 186/200 (die pseudojustin. Oratio ad Graecos stamme aus jüdisch-hellenist. Kreise am Anfang des 1. Jh. u. sei von Paulus im Galaterbrief bereits benützt! Vgl. dazu Harnack, ThLZ 1925, 441/3). G. Bardy, RechSR 1923, 491 ff.; 1924, 33 ff. (J. u. der Stoizismus). Zum Dialog J.s: E. Preuschen, ZntW 19, 1920, 102/27; G. Schläger, Nieuw Theol. Tijdschrift 13, 1924, 117/43 (beide für Unechtheit der Schrift); L. Fonck, Biblica 2, 1921, 342/7 (gegen Preuschen).

vornehmlich auf die Fragen, warum die Christen sich nicht selbst den Tod geben, um schneller zu ihrem Gott zu gelangen, und warum Gott, ihr Beschützer, sie töten lasse.

3. **Tatian** aus Assyrien (Ostsyrien), Schüler Justins zu Rom und später im Orient Haupt bzw. Stifter der Enkratiten (§ 30 B 2), im Gegensatz zu seinem milden und taktvollen Lehrer ein leidenschaftlicher, zu Extremen geneigter Charakter. Er schrieb um 170 eine Oratio adv. Graecos, die weit mehr eine scharfe Streitschrift gegen Mythologie, Philosophie und Kultur der Griechen als eine Schutzschrift für das Christentum ist. Darin wird mit besonderem Nachdruck der Vorwurf der Neuheit der christlichen Religion mit dem Hinweis auf das hohe Alter der heiligen Bücher des A. T. abgewehrt. Über Tatians Diatessaron s. u. B 5.

4. **Athenagoras,** Philosoph aus Athen. Seine Legatio s. Supplicatio (Πρεσβεία) pro Christianis, verfaßt um 177/80 und gerichtet an Mark Aurel und seinen Sohn Kommodus, widerlegt ebenfalls jene drei Hauptanklagen gegen die Christen. Sie zeichnet sich durch schöne Darstellung und geist- und würdevolle Behandlung des Gegenstandes aus. In der Schrift De resurrectione wird ferner der christliche Glaube von der Auferstehung des Leibes trefflich begründet und der Anstoß zu heben gesucht, den die Heiden an dieser Lehre nahmen.

5. **Theophilus,** Bischof von Antiochien, schrieb unter Kommodus (180—92) drei Bücher Ad Autolycum. Das erste Buch enthält eine treffliche Auseinandersetzung über die Gotteserkenntnis, das zweite handelt von der Torheit des Götzendienstes und von der Schöpfung der Welt, das dritte von der Hl. Schrift. Ein Evangelienkommentar des Theophilus ist verloren.

6. Der mit der Schrift des Aristides verwandte **Diognetbrief**[1] ist eine an einen hochgestellten Heiden namens Diognet gerichtete Apologie des Christentums in Epistelform, enthaltend eine kurze Zurückweisung des Heidentums und Judentums und eine Erklärung des späten Erscheinens der christlichen Religion. Sein Verfasser wurde früher gewöhnlich zu den Apostolischen Vätern gerechnet, weil er sich in c. 11 selbst als Apostelschüler bezeichnet, und die Schrift pflegt heute noch in die Ausgaben der Patres Apostolici aufgenommen zu werden; doch ist jene Annahme unzutreffend, da die Schlußkapitel 11 und 12 sicher unecht sind, vielleicht Bruchstück eines Werkes Hippolyts (§ 39, 4). Hochgeschätzt namentlich wegen ihrer schönen Sprache und herrlichen Schilderung des sittlichen Lebens der

[1] H. Kihn, Der Ursprung des Briefes an Diognet 1882. N. Bonwetsch, Nachr. Göttingen 1902, 621/34. J. Geffcken, ZKG 43, 1924, 348/50.

Christen (c. 5—6), ist die Apologie in der einzigen Handschrift unter dem Namen Justins überliefert; tatsächlich stammt sie von einem unbekannten Verfasser am Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrh. (abhängig vom Protrepticus des Klemens von Alexandrien?).

7. Der christliche Philosoph **Hermias** verfaßte eine Irrisio philosophorum gentilium, eine witzige, aber etwas oberflächliche Verspottung der heidnischen Philosophie, namentlich ihrer Psychologie und Metaphysik, im Anschluß an I Kor. 3, 19 und Tatian Orat. 25. Zeit: beginnendes 3. Jahrh. Vgl. A. v. Di Pauli, Die Irrisio des H. 1907; ThQ 1908, 523/31.

8. Unter den apologetischen Werken, die ganz oder bis auf kleinere Fragmente verlorengingen, sind vor allem zu erwähnen: die Apologie des Apostelschülers und ältesten bekannten Apologeten **Quadratus**, die dem Kaiser Hadrian während seines Aufenthaltes in Kleinasien 123/4 oder 129 überreicht wurde (ein Bruchstück bei Eus. IV, 3; Rendel Harris vermutete jüngst Benützung in der metaphrastischen Legende der hl. Katharina, doch allem nach mit Unrecht, vgl. G. Krüger, ThLZ 1923, 431 f.; 1924, 544 f.); die Apologien des Bischofs Klaudius Apollinaris von Hierapolis in Phrygien, des literarisch auch sonst sehr tätigen B. Melito von Sardes und eines nicht näher bekannten Miltiades, verfaßt unter Mark Aurel; die Altercatio Iasonis et Papisci des Ariston von Pella, eine um 140 entstandene Verteidigung des Christentums gegenüber dem Judentum.

B. Eine Reihe von Werken der weiteren Schriftsteller des 2. Jahrh. dienen teils der Verteidigung gegen Häresien und Schismen, teils verdanken sie innerkirchlichen Bedürfnissen der Belehrung und Erbauung der Gläubigen ihre Entstehung. Leider sind nur wenige von ihnen ganz erhalten.

1. Der **Hirt** (Ποιμήν) des **Hermas**[1], so benannt nach dem in Gestalt eines Hirten erscheinenden Bußengel, ist eine weitausgesponnene Ermahnung der Christenheit zur Buße und zu guten Werken, gekleidet in die Form einer Apokalypse und zerfallend in 5 Gesichte, 12 Gebote und 10 Gleichnisse. Die älteren Teile des Werkes (Vis. I—IV) mögen noch in die Zeit des römischen Bischofs Klemens (§ 37, 3), als dessen Zeitgenossen sich der Verfasser hinstellt (Vis. II, 4, 3), zurückreichen, die späteren (das Buch des Hirten) und die Redaktion des Ganzen in die Regierung des Papstes Pius I (140—54) fallen, dessen Bruder Hermas nach dem Kanon Muratoris (s. u.) war. Die Schrift genoß im Altertum großes Ansehen und Beliebtheit, wie die zahlreichen Funde von Papyrusfragmenten und ihre Übersetzung ins Lateinische (2. Jahrh.), Koptische und Äthiopische zeigen; von manchen wurde sie sogar zur Hl. Schrift gerechnet

[1] Ausgaben u. Übersetz. bei den Apostol. Vätern (§ 37); deutsch mit Kommentar von M. Dibelius 1923; vgl. ders., Harnack-Ehrung 1921, 105/18 (der Hirtenengel). Über einen neugefundenen Papyruskodex s. C. Bonner, HarvThR 18, 1925, 115/27; K. Lake ebd. 279 f. C. H. Turner, JThSt 21, 1920, 193/209 (lat. Übers.). G. Bareille, DictThC VI, 2268/88. H. Leclercq, DictAC VI, 2265/90. A. Baumeister, Die Ethik des Pastor Hermae 1912.

(vgl. § 36). Als Spiegelbild der Verhältnisse der römischen Christengemeinde und der Lehranschauungen ihrer Zeit (Gewährung einer Buße nach der Taufe, Verdienstlichkeit der guten Werke u. a.) hat sie besonderen Wert.

2. In koptischer und äthiopischer Übersetzung ist unlängst auch eine apokryphe **Epistola apostolorum** wieder ans Licht getreten (hg. von C. Schmidt, TU 43, 1919; nur deutsch von H. Duensing, Kleine Texte 152, 1925; englisch bei James, s. § 11, 3), ein Sendschreiben des Apostelkollegiums an die Christenheit mit angeblichen Gesprächen und Offenbarungen Jesu nach der Auferstehung, inhaltlich verwandt mit dem „Testament Unseres Herrn" (§ 75, 5). Der Verfasser ist Quartodecimaner (§ 25, 3) und schrieb um 160/70 (Schmidt) oder vielleicht schon um 140 (Ehrhard) in Kleinasien; obwohl er die Irrlehre des Simon Magus und Cerinth (§ 27. 28) scharf bekämpft, zeigt er sich doch selbst in etwa von der Gnosis beeinflußt. Vgl. A. Ehrhard, HpBl 165, 1920 I, 645 ff. 717 ff.; G. Bardy, Rev. bibl. 30, 1921, 110/34; J. Hoh, ThQ 1925, 100/13 (Sünde u. Sündentilgung).

3. Unstreitig der bedeutendste Theologe des 2. Jahrh., ja gewissermaßen der Vater der katholischen Dogmatik ist **Irenäus**[1], Bischof von Lyon als Nachfolger des Martyrers Pothinus (§ 15, 4), von Geburt Kleinasiate und in seiner Jugend Schüler Polykarps von Smyrna. Ob er selbst als Martyrer starb (um 202), ist unsicher. Er machte sich hochverdient durch eifrige Missionstätigkeit in Gallien (§ 12, 2), durch unermüdliche Verteidigung der christlichen Lehre gegenüber der häretischen Gnosis und als „Friedensstifter" im Osterfeststreit (§ 25, 3). Von seinen Schriften sind die „Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis", gewöhnlich Adversus haereses zitiert, in 5 Büchern von c. 180/90 in einer alten lateinischen Übersetzung, und die Demonstratio praedicationis apostolicae (Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος) in einer armenischen Übertragung (erst vor kurzem entdeckt) erhalten. Die erstere, bei dem Verluste des „Syntagma" Justins die älteste überlieferte Ketzerbestreitung, besitzt für die Geschichte des Gnostizismus und die positive Entwicklung der Glaubenslehre hohen Quellenwert. Irenäus begründet nicht nur das kirchliche Traditionsprinzip trefflich (vgl. § 21, 2), sondern hat auch die Trinitäts- und Erlösungslehre

[1] Adv. haereses ed. R. Massuet, PG 7; ed. A. Stieren, 2 Bde 1848/53; ed. W. Harvey, 2 vol. Cambr. 1857. Armenische Fragmente in TU 35, 2 (1910) u. 36, 3 (1913). Deutsche Übers. von E. Klebba, 2 Bde 1912 (BKV 3/4). Epideixis deutsch in TU 31, 1 (²1908), von S. Weber deutsch 1912 (BKV 4) u. lateinisch 1917, armenisch u. französ. in Patrologia Orientalis 12, Paris 1919, 655 ff. Novum Testamentum S. Irenaei edd. W. Sanday et C. H. Turner, Oxf. 1923. Mg. über Irenäus von A. Dufourcq, Paris 1904; F. R. M. Hitchcock, Cambr. 1914. F. Vernet, DictThC VII, 2394/533. E. Klebba, Die Anthropologie des hl. I. 1894. A. d'Alès, RechSR 1916, 185/211; 1924, 497 538 (Lehre von der Erlösung u. vom Hl. Geist). J. Hoh, Die Lehre des hl. I. über das N. T. 1919. A. Nussbaumer, Der Grundriß der Epideixis des I., Diss. 1921. G. N. Bonwetsch, Die Theologie des I. 1925. H. Koch, ThStKr 1925, 183/214 (Lehre vom Urstand u. von d. Erlösung).

wesentlich vertieft; in der Eschatologie ist er freilich Chiliast (§ 33). Die zweite Schrift, ein apologetisch-katechetischer Traktat, gibt einen Abriß der Heilsgeschichte und erweist die Wahrheit des Evangeliums aus den alttestamentlichen Prophezeiungen.

4. Von einer weiteren Schrift, dem ältesten Verzeichnis des neutestamentlichen Kanons mit wertvollen Notizen über Verfasser und Entstehungsverhältnisse der einzelnen Schriften, gelangte wenigstens ein beträchtlicher, wahrscheinlich der größere Teil auf uns. Sie entstand wohl gegen Ende des 2. Jahrh. in Rom und ist, in barbarischem Latein abgefaßt, vermutlich Übersetzung aus dem Griechischen. Harnack sieht darin eine autoritative Kundgebung des Papstes Viktor (189—98) und weist wie Zahn u. a. auf die Verwandtschaft mit den Schriften Hippolyts hin.. Das Bruchstück wurde durch den berühmten Gelehrten Ludwig Muratori 1740 erstmals veröffentlicht und nach ihm **Muratorisches Fragment**[1] oder Murat. **Kanon** genannt.

5. Unter den Verlusten der antihäretischen und sonstigen Literatur des 2. Jahrh. steht an erster Stelle ein Werk des Judenchristen Hegesippus, „Denkwürdigkeiten" (ὑπομνήματα) betitelt, in 5 Büchern um 180 abgefaßt, keine eigentliche Kirchengeschichte, wie Hieronymus (De vir. ill. 22) meint, sondern eine Sammlung von Überlieferungen der Hauptkirchen zur Widerlegung der Häretiker (Gnostiker), weshalb H. auch von Korinth nach Rom kam und hier eine Papstliste bis Anicet (155—66) anlegte, die aber verlorenging (Eus. IV, 8, 1. 2; 22; Funk, AU I, 373/90). — Andere angesehene Autoren der Zeit waren: B. Dionysius von Korinth, Verfasser zahlreicher Schreiben an verschiedene Kirchen (Eus. IV, 23); Rhodon, Schüler Tatians, Bestreiter Marcions und Verfasser eines Kommentars über das Sechstagewerk (Eus. V, 13; vgl. Harnack, Geschichtl. Studien A. Hauck dargebr. 1916, 39/51); Apollonius, Gegner der Montanisten (Eus. V, 18); der Presbyter Gaius von Rom, Bekämpfer des Montanismus (vgl. § 10, 2 f; 34, 2). — Sehr zu bedauern ist auch der Verlust des berühmten **Diatessaron** (τὸ διὰ τεσσάρων sc. εὐαγγέλιον) des Apologeten **Tatian** (s. o. A 3), einer Evangelienharmonie, die in Syrien bis ins 5. Jahrh. beim Gottesdienst gebraucht wurde und auch auf den Evangelientext der übrigen Christenheit stark eingewirkt zu haben scheint. Sie ist erst nach dem Bruche Tatians mit der Kirche (c. 170) und seiner Rückkehr in den Orient abgefaßt (ursprünglich griechisch oder syrisch?) und läßt sich im wesentlichen aus dem Kommentar des hl. Ephräm (armenisch erhalten), einer arabischen, lateinischen und mittelniederländischen Bearbeitung rekonstruieren. Die letztgenannte aus dem 13. Jahrh., eine Übersetzung aus dem Lateinischen, soll sogar aus dem Syrischen geflossen sein. — Vgl. Th. Zahn, Forsch. I 1881; H. Leclercq, DictAC IV, 747/70; H. J. Vogels, Die altsyr. Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diat. 1911; Beiträge zur Gesch. des Diat. im Abendland 1919; E. Preuschen, Sb. Heidelberg 1918, 15. D. Plooij, A primitive Text of the Diatessaron, Leyden 1923; A further Study of the Liege Diat., ebd. 1925. F. C. Burkitt, JThSt 25, 1924, 113/30.

---

[1] Th. Zahn, Gesch. d. neutest. Kanons II, 1 (1890) 1/143; NkZ 33, 1922, 417/36. G. Rauschen, Floril. patrist. 3, 1905, 24/35. A. Harnack, ZntW 24, 1925, 1/16.

§ 39.

Die griechischen christlichen Schriftsteller des 3. Jahrh. Ausbildung einer kirchlichen Theologie.

Die Hauptsitze des wissenschaftlichen Lebens in der griechischen Kirche waren im 3. Jahrh. Alexandrien, Cäsarea in Palästina und Antiochien. Hochbegabte Männer setzten sich vor allem an ersterem Orte mit den Problemen der hellenistischen Philosophie und Kultur auseinander und verwendeten ihre wertvollen Elemente zur spekulativen Begründung und wissenschaftlichen Darstellung des Glaubensinhalts (Christianisierung des Hellenismus). Aber auch Rom ist durch einen hervorragenden Gelehrten (Hippolyt), der griechisch schrieb, vertreten.

1. In **Alexandrien**[1], einem Hauptstapelplatz geistiger Kultur jener Zeit, entstand aus dunkeln Anfängen frühzeitig eine blühende Katechetenschule (τῆς κατηχήσεως διδασκαλεῖον, Eus. VI, 3, 3). Da hier nämlich nicht nur Kinder, sondern zumeist Erwachsene und teilweise Männer von gelehrter Bildung in das Christentum einzuführen waren, so legte es sich von selbst nahe, einen Lehrgang einzurichten, der von der Profanwissenschaft (Philosophie) bis zu den Höhen der Theologie (Bibelerklärung) emporführte. Der erste bekannte Leiter dieser christlichen Akademie war der frühere Stoiker Pantänus aus Sizilien (c. 180—200), der aber wohl nur mündlich gewirkt hat (vgl. noch § 12, 10). Unter den beiden folgenden Vorstehern erreichte die Einrichtung ihre höchste Blüte und bedeutendes Ansehen, selbst über die christlichen Kreise hinaus. T. Flavius **Klemens***[2] aus Athen († vor 215), ein berühmter Lehrer (ob auch Presbyter?) in Alexandrien (c. 190 — c. 203) und kühner fortschrittlicher Denker, machte bereits den Versuch, eine Glaubenswissenschaft zu begründen. In einem dreigliedrigen großen Werke, das seine Entstehung aus Lehrvorträgen des Klemens (und Pantänus?) noch deutlich verrät, unterzog er das Christentum als Lehre und Leben einer umfassenden Betrachtung. Der Protrepticus oder die Cohortatio ad gentes gibt eine Widerlegung des heidnischen Götterglaubens und Auf-

[1] Ch. Bigg, The Christian Platonists of Alexandria, Oxf. ²1913. Nelz, Eibl, Bousset, s. § 19. 36. 38.

[2] Werke hg. von O. Stählin, 3 Bde 1905/9. Th. Zahn, Forsch. III, 1884 (Supplementum Clementinum). Mg. von E. de Faye, Paris ²1906; R. B. Tollinton, 2 vol. Lond. 1914. W. Scherer, Klemens v. Alex. u. s. Erkenntnisprinzipien 1907. H. Koch, ZntW 20, 1921, 43/8 (Kl. nicht Priester). Th. Rüther, Die Lehre von der Erbsünde bei Kl. v. Al. 1922. R. P. Casey, HarvThR 18, 1925, 39/101 (christl. Platonismus bei Kl.). F. Prat, RechSR 15, 1925, 234/57 (liter. Pläne des Kl.).

forderung zur Annahme des Christentums, der Paedagogus eine christliche Erziehungslehre und Ethik, die unvollendeten, etwas formlosen Stromata (Στρωματεῖς = Teppiche, bunte Sammlung) wollen eine Einführung in die wahre christliche Gnosis sein; vermutlich sollte noch ein weiteres Werk über die Kosmologie und Theodizee folgen. In der Homilie Quis dives salvetur weist Klemens im Anschluß an die evangelische Erzählung vom reichen Jüngling (Mk. 10, 17—31) die Anschauung zurück, daß der Reichtum als solcher verderblich sei, und begründet verständnisvoll die mit ihm verbundenen sozialen Pflichten. Von den verlorenen oder nur bruchstückweise erhaltenen Schriften waren die Hypotyposen (= Skizzen) mit allegorischen Erklärungen von Stellen der Hl. Schrift am bedeutendsten. Die Schreibart des Klemens ist gewandt, teilweise attizistisch, seine Theologie aber, namentlich in der Gottes- und Logoslehre, nicht ohne erhebliche Mängel, da er in dem eifrigen Bemühen, den Glauben mit der antiken Philosophie zu versöhnen (vgl. § 5, 4), Plato und der Stoa zu weit entgegenkam, die Schrift- und Kirchenlehre dagegen vernachlässigte.

2. Noch berühmter wurde des Klemens Schüler **Origenes*** [1], um 185 zu Alexandrien als Sohn des christlichen Elementarlehrers und späteren Martyrers Leonides (§ 15, 5) geboren, 202 oder 203 von Bischof Demetrius als Nachfolger des wegen der Verfolgung geflüchteten Klemens zum Lehrer an der Katechetenschule bestellt. Er führte das Leben eines strengen Aszeten und faßte selbst Mt. 19, 12 buchstäblich. Zu gründlicherer philosophischer Schulung besuchte er noch die Vorlesungen des gefeierten Ammonius Sakkas (§ 17, 2) und widmete sich auch dem Studium des Hebräischen. „Um die älteste Kirche zu sehen" (Eus. VI, 14, 10), machte Origenes eine Reise nach Rom (um 212) und nahm dort wohl mit dem Presbyter Hippolyt Fühlung. Zum Gehilfen beim Unterricht zog er den Heraklas bei und

[1] Werke hg. von Ch. de la Rue, 4 fol. Paris. 1733/59 (= MG 11—17); C. H. E. Lommatzsch, 25 Bde 1831/48; in der Sammlung „Griechische christl. Schriftsteller" von Koetschau, Klostermann u. a. 1899 ff. (bisher 8 Bde). Fragmente der Hexapla ed. F. Field, 2 vol. Oxf. 1867/75; G. Mercati, Studi e Testi 5 (Roma 1901). Sonderausgaben von C. Celsum (1899), De Oratione und Exhortatio (1899), De principiis (1913) durch P. Koetschau; Origenis Philocalia (von Basilius u. Gregor v. Naz.) ed. J. A. Robinson, Cambr. 1893. W. A. Baehrens, TU 42, 1, 1916 (Überlief. der Homilien zum A. T.). G. Bardy, Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène, Paris 1923; vgl. auch K. Müller, Sb. Berlin 1919, 616/31. — Mg. von E. R. Redepenning, 2 Bde 1841/6; E. de Faye I, Paris 1923 (vgl. RevHR 87, 1923, 181/235; O. u. der Gnostizismus). E. Preuschen, RE 14, 467/88; 24, 294 f. A. d'Alès, Origénisme, DictApol III, 1229/58. F. Prat, Origène, le théologien et l'exégète, Paris 1907. G. Capitaine, De Origenis ethica 1898. A. Harnack, Der kirchengesch. Ertrag der exeget. Arbeiten des O., TU 42, 3/4 (1918/9).

behielt selbst die Fortgeschritteneren. Nachdem Origenes so 28 Jahre mit steigendem Ansehen die Katechetenschule geleitet hatte, ward er, wegen unkanonisch empfangener Priesterweihe und Heterodoxie angeklagt, von B. Demetrius auf zwei Synoden 231/32 seines Lehramtes und der Priesterwürde entsetzt und verbannt. Er begab sich nach Cäsarea in Palästina, wo man jenes Urteil nicht anerkannte, und gründete eine neue Schule. Über seine Berufung zur Kaiserin Julia Mamäa s. § 15, 6. In der Verfolgung des Decius eingekerkert und schwer gefoltert, starb er nicht lange danach (251? 254?), wohl zu Cäsarea. Sein Grab zeigte man später zu Tyrus.

Origenes ist ein Mann von glänzender Begabung, der größte Gelehrte und weitaus der fruchtbarste theologische Schriftsteller der vornicänischen Zeit, daher Ἀδαμάντιος und Χαλκέντερος, d. i. der „Stählerne" bzw. „Eherne" genannt, der einflußreichste Theologe der griechischen Kirche überhaupt, der bedeutendste der Gesamtkirche vor Augustinus. Schon von den Zeitgenossen und geraume Zeit auch von der Nachwelt wurde er als unvergleichlicher Lehrer gepriesen, auf der anderen Seite aber auch wegen mehrfacher Irrtümer (s. u.) bereits zu Lebzeiten und noch mehr nach seinem Tode bis ins 6. Jahrh. hinein stark bekämpft, ja schließlich durch die Gesamtkirche als Häretiker verurteilt (§ 56). Seine literarische Tätigkeit erstreckte sich so ziemlich auf alle Zweige der kirchlichen Wissenschaft. Den größten Raum nehmen die exegetischen Arbeiten ein, teils eingehende wissenschaftliche Kommentare (τόμοι) zu fast allen biblischen Büchern, teils kurze Noten (σχόλια) über schwierige und dunkle Stellen, teils Lehrvorträge und Predigten (ὁμιλίαι, tractatus) über einzelne Abschnitte der Hl. Schrift, die von Stenographen nachgeschrieben wurden. Das meiste ging leider verloren, doch kamen immerhin noch ansehnliche Teile der literarischen Hinterlassenschaft des Origenes auf uns, die Homilien zumeist in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und Rufinus. Von dem textkritischen Riesenwerk der Hexapla, enthaltend den hebräischen Text des A. T. und mehrere griechische Übersetzungen, haben sich wenigstens zahlreiche Fragmente erhalten. An Bedeutung stehen in erster Linie die apologetischen und dogmatischen Schriften: die acht Bücher Contra Celsum von c. 248, eine Widerlegung der Streitschrift des heidnischen Philosophen Celsus (§ 17, 1), und das nur in der freien lateinischen Bearbeitung Rufins erhaltene Werk De principiis (περὶ ἀρχῶν = über die Grundlehren), mit dem Origenes ausführte, was sein Lehrer Klemens plante, eine systematische Darstellung der christlichen Glaubenslehre zu geben. Es ist trotz aller Mängel ein bahnbrechendes Werk. Der Moral und Aszese gehören an die Abhandlung De oratione (über das Gebet im allgemeinen und Erklärung des Vaterunsers)

und die Exhortatio ad martyrium aus der Verfolgung des Maximinus Thrax (235).

Origenes wollte die biblische und Kirchenlehre treu festhalten, ließ sich aber doch durch seinen Wissensdrang und seine Überschätzung der Gnosis auf Kosten der Pistis zu einem nebelhaften Spiritualismus fortreißen, der mitunter mehr hellenisch als christlich anmutet, wie auch der heidnische Polemiker Porphyrius (§ 17) wohl erkannte (Eus. VI, 19, 7). Seine Verirrungen betreffen vornehmlich das Gebiet der Exegese, Kosmologie, Eschatologie und der Trinitätslehre. Sie sind zum guten Teil durch den Gegensatz des Gnostizimus bedingt. Um den Anstoß zu heben, welchen dieser an gewissen Abschnitten der Hl. Schrift nahm, steigerte Origenes, ähnlich wie Philo, in seiner Exegese die allegorische Auffassung ins Ungesunde: eine große Anzahl von Stellen sollte nur moralisch oder mystisch, nicht aber buchstäblich oder historisch (somatisch) zu erklären sein. Um ferner den Vorwurf der Ungerechtigkeit wegen der Ungleichheit der Schöpfung von Gott abzuwehren, lehrte er (nach Plato) die Praeexistenz der Seelen und ihren vorzeitlichen Fall. Der gegenwärtigen sichtbaren Welt sei eine Welt von lauter gleichen vollkommenen Geistern (naturae rationabiles) vorangegangen, die aber, ihren freien Willen mißbrauchend, sich mehr oder weniger von Gott abwandten und deshalb in die um ihretwillen geschaffene Materie gebannt wurden: die Engel erhielten ganz feine Körper in Kugelgestalt (Gestirne), die Menschen animalische, die Dämonen unbeschreiblich häßliche unsichtbare Körper. Die Schöpfung selbst wird als ewiger Akt gefaßt, da Gottes Allmacht und Güte nie ohne Objekt der Betätigung sein könne. Die Bestimmung der Sinnenwelt sei, die Geister zu zügeln und zu läutern. Die Reinigung werde eine allgemeine sein, alle Geister, auch der Satan, werden zu Gott zurückkehren, die materielle Welt dann ein Ende nehmen, der Leib des Menschen als rein geistiger auferstehen, das Ende somit dem Anfang gleich sein. Aber auch diese Wiederherstellung aller Dinge (ἀποκατάστασις πάντων) ist nur der vorläufige Abschluß der Entwicklung; in endlosem Wechsel folgt eine Welt der anderen (vgl. A. Ludwig, HpBl 1916 I, 297 ff.; A. d'Alès, s. o.). — Was die Trinitätslehre anlangt, so hat Origenes das Verhältnis der drei göttlichen Personen zu einander subordinatianisch bestimmt: der Logos ist geringer als der Vater (nicht ὁ θεός oder αὐτόθεος wie dieser, sondern nur θεός, δεύτερος θεός), der Hl. Geist geringer als der Sohn (De princ. I, 3, 5; C. Cels. V, 39). Doch ist die bezügliche Lehre nicht mangelhafter als die mancher Zeitgenossen (vgl. § 32, 1), wiewohl sich die Arianer später vielfach darauf beriefen.

3. Ein weiterer verdienter Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien ist **Dionysius d. Gr.**[1], wie ihn schon Eusebius (H. E. VII praef.) nennt, Schüler des Origenes und später (c. 247) Bischof jener Stadt († c. 264). Doch ist er größer als Mann der Tat denn als Mann der Wissenschaft; fast in alle kirchlichen Kämpfe seiner Zeit hat er mit Energie, aber maßvoll und versöhnlich eingegriffen (vgl. § 22, 3; 32, 5; 33, 2). Von seinen zahlreichen Schriften sind nur Bruchstücke auf uns gekommen, einige Briefe namentlich bei Eusebius. Bei Dionysius ist erstmals die Sitte der alexandrinischen Osterfestbriefe (§ 25, 3) nachweisbar.

Als Schüler des großen Alexandriners aus der Zeit seiner

[1] PG 10. Beste Ausgabe von Ch. L. Feltoe, Cambr. 1904; englisch von dems., Lond. 1918. Mg. von F. Dittrich 1867; J. Burel, Paris 1910.

Wirksamkeit in Cäsarea reiht sich **Gregorius Thaumaturgus**[1] an, der eifrig missionierende Bischof von Neocäsarea im Pontus († um 270), dessen Leben Gregor von Nyssa, freilich zum Teil in stark legendärer Form, beschrieb. Wir besitzen von ihm eine Dank- und Lobrede auf seinen Lehrer Origenes, eine Epistula canonica mit Bußvorschriften (vgl. § 24, 4), eine Metaphrase zum Prediger, ein Glaubensbekenntnis, in syrischer Übersetzung eine Abhandlung über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes.

4. Der einzige Römer, welcher hier in Betracht kommt, da er griechisch schrieb, ist **Hippolyt***[2], Schüler (geistiger?) des hl. Irenäus, berühmt als Exeget und streitbarer Gegner der Gnostiker und Modalisten, ein tüchtiger Gelehrter und vielseitiger Schriftsteller, Gegenbischof in Rom von Papst Kallist bis Pontian (vgl. § 15, 7; 32, 4). Er starb, von Maximinus Thrax verbannt, 235 oder 236 zu Sardinien; die Leiche Hippolyts wurde nach Rom gebracht und in dem nach ihm benannten Cömeterium beigesetzt. Dort wurde auch im 16. Jahrh. die prachtvolle Statue wieder aufgefunden, mit der seine Anhänger ihn ehrten und auf der seine Ostertafel und ein Verzeichnis seiner zahlreichen Schriften eingegraben ist. Sie gingen großenteils verloren. Erhalten blieben unter anderem eine dogmatische Monographie über den Antichrist, ein Kommentar zu Daniel, eine Abhandlung über den Jakobssegen (Gen. 49), eine Schrift gegen den Häretiker Noet (§ 32, 4), ferner ein Teil der später vielbenützten Weltchronik (bis 234 reichend) und viele exegetische und homiletische Bruchstücke in verschiedenen orientalischen Sprachen. In der Schrifterklärung ist Hippolyt nüchterner als die Alexandriner, wiewohl auch er die Allegorie nicht verschmäht. Sein verlorenes „Syntagma gegen alle Häresien" läßt sich in der Hauptsache aus späteren Benützern (Pseudo-Tertullian, De praescript. 45—53, Epiphanius, Filastrius) rekon-

[1] PG 10. Dankrede hg. von P. Koetschau 1894; deutsch in BKV 2. Mg. von V. Ryssel 1880. Vgl. § 75, 6 über Apollinaris.

[2] Philosophumena: PG 16, 3; ed. P. Cruice, Paris 1860; ed. P. Wendland 1916; deutsch in BKV 40. Exeget. u. homilet. Werke hg. von G. N. Bonwetsch u. H. Achelis I, 1897. Fragmente der Weltchronik hg. von A. Bauer, TU 29, 1 (1905); vgl. W. Bannier, Philologus 81, 1925, 123/7. — J. Döllinger, Hipp. u. Kallistus 1853. G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage 1893. H. Achelis, H.-Studien, TU 16, 4 (1897). K. J. Neumann, H. in seiner Stellung zu Staat u. Welt I 1902. A. d'Alès, La théologie de St. Hippolyte, Paris 1906. A. Bauer, NJklA 33, 1914, 110/24. Einzeluntersuch.: Funk, AU II, 161/97 (H. Verf. der Philos.); G. N. Bonwetsch, Nachr. Gött. 1919, 347/60 (Danielkommentar); ebd. 1923, 27/32, 63 f. (Hippolytisches); Th. Zahn, NkZ 1922, 405/16 (übersehene Fragmente); K. Graf Preysing, s. § 32, 4. Zur Trad. apost.: E. Hennecke, Harnack-Ehrung 1921, 159/82; P. Galtier, RechSR 1923, 511/27; K. Müller, ZntW 1924, 226/31; weiteres s. § 75, 5.

struieren. Bedeutender noch ist die Refutatio omnium haeresium, auch Philosophumena genannt. Die vier ersten Bücher (II und III fehlen übrigens, IV zum Teil) geben eine Darstellung der griechischen Philosophie, der Mysterienreligionen und Astrologie, die sechs weiteren eine Widerlegung der einzelnen Häresien von Simon Magus an, vornehmlich der Gnostiker. Endlich ist nach neueren Nachweisen (Ed. Schwartz, Connolly) in der sog. Ägyptischen Kirchenordnung, die wir koptisch, arabisch, äthiopisch und teilweise lateinisch besitzen, Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung" (Ἀποστολικὴ παράδοσις, Traditio apostolica) von c. 220, eine reichhaltige Quelle für die Kenntnis der älteren römischen Gottesdienstordnungen, im wesentlichen noch unversehrt erhalten.

5. Die übrigen griechischen christlichen Schriftsteller gehören fast alle Palästina und Syrien an. Zeitlich voran steht der Laientheologe Sextus **Julius Afrikanus**[1] († nach 240) aus Älia (Jerusalem), später in Nikopolis (Emmaus) wohnend, römischer Offizier beim Feldzug des Septimius Severus gegen Osrhoëne, Freund Abgars IX von Edessa (§ 12, 9). Er verfaßte die erste christliche Weltchronik (Χρονογραφίαι, bis 221), die nach den sieben Jahreswochen (= Jahrtausenden) Daniels angelegt ist und lange als Grundlage für ähnliche Arbeiten benutzt wurde, ferner ein Sammelwerk profanen, teilweise abergläubischen Inhalts, betitelt Κεστοί (= Stickereien) und dem Kaiser Severus Alexander (vgl. § 15, 6) gewidmet. Von beiden Werken sind nur Bruchstücke erhalten; dagegen besitzen wir von zwei Briefen über exegetische Fragen, die regen kritischen Sinn verraten, wenigstens den an Origenes über die Susannageschichte vollständig.

In Syrien, wohl in der 2. Hälfte des 3. Jahrh., entstand die sog. Apostolische **Didaskalia**[2], eine jener pseudoapostolischen Schriften, die den Stoff der Didache (Sittenregeln, kirchenrechtliche und liturgische Vorschriften) in erweiterter Form darbieten. Sie kam in syrischer, teilweise auch in lateinischer Übersetzung auf uns, griechisch nur überarbeitet in Buch I—VI der Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5).

6. Am Schluß der Periode stehen zwei Männer, die beide unter Maximinus Daja das Martyrium erlitten (§ 16, 5), aber als Theologen eine sehr verschiedene Stellung einnahmen. Entschiedener Gegner des Origenismus ist **Methodius****[3] († 311),

[1] H. Gelzer, S. J. Afrikanus u. die byzant. Chronographie, 2 Bde 1880/98. W. Reichardt, Die Briefe des S. J. Afrik., TU 34, 3 (1909).

[2] Didascalia et Constitutiones Apost. ed. F. X. Funk, 2 vol. 1905. Die Didask. deutsch aus dem Syr. v. H. Achelis und J. Flemming, TU 25, 2 (1904). H. Leclercq, DictAC IV, 800/12.

[3] PG 18. Beste Ausg. von N. Bonwetsch 1917. Symposion deutsch in BKV 2. N. Bonwetsch, Die Theologie des M., Abh. Gött. 1903.

B. von Olympus in Lycien, Verfasser des Symposion, einer begeisterten Lobrede auf die christliche Jungfräulichkeit (vgl. § 26, 3), die formell Platos „Gastmahl" nachahmt, und weiterer Schriften, von denen jene über den freien Willen und über die Auferstehung in einer altslavischen Übersetzung in der Hauptsache erhalten blieben. Origenesverehrer dagegen ist der vornehme gelehrte Presbyter **Pamphilus** von Cäsarea in Palästina († 310). Er machte sich nicht nur durch die Förderung der großen Origenesbibliothek und durch seine Bemühungen für einen guten Bibeltext um die kirchliche Wissenschaft verdient, sondern schrieb auch selbst während der langen Kerkerhaft mit Hilfe seines Schülers Eusebius (ὁ τοῦ Παμφίλου, s. § 75, 1) eine Apologie des Origenes; davon ist aber nur das erste der sechs Bücher in einer mangelhaften lateinischen Übersetzung des Rufinus erhalten.

7. Schließlich sei noch der im christlichen Altertum und Mittelalter hochangesehenen **Sibyllinischen Orakel**** gedacht, von deren 14 Büchern wir 12 besitzen, Gedichte in Hexametern verschiedener Herkunft und verschiedenen Inhaltes (Erzählungen und Prophezeiungen über die Geschicke der Völker und Reiche und über das Kommen des Messias, Warnungen und Bußrufe). Der Grundstock ist jüdisch (c. 200 vor bis 400 nach Chr.); die meisten Bücher wurden aber im 3. Jahrh. christlich überarbeitet; B. VI und VII sind wohl rein christlichen Ursprungs. Beste Ausg. von J. Geffcken 1902; deutsch bei E. Kautzsch, Apokryphen u. Pseudepigraphen des A. T. II, 1900, 177 ff.; teilw. bei E. Hennecke, Neutest. Apokryphen ²1924, 399 ff. Vgl. J. Geffcken, TU 23, 1 (1902); W. Bousset, RE 18, 265/80; A. Rzach, RE Pauly-Wissowa, 2. Reihe II, 2117/83.

§ 40.

Die lateinische christliche Literatur[1].

Christliche Schriften in lateinischer Sprache erscheinen erst seit dem letzten Viertel des 2. Jahrh., und zwar vornehmlich in dem romanisierten westlichen Afrika, wo allem nach auch die ältesten lateinischen Bibelübersetzungen entstanden sind. Karthago hat in dieser Periode den Primat in der christlichen Literatur des Westens und schafft durch seine Wortführer Tertullian und Cyprian eine lateinische Kirchen- und Theologensprache; in Rom ist dagegen noch am Anfang des 3. Jahrh. das

[1] Bardenhewer, Rauschen (⁸·⁹ 1926) u. a., s. § 36. A. Ebert, Allgemeine Gesch. der Lit. des MA. im Abendland I ²1889 (bis Karl d. Gr.). M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. III ³1922 (die christl. Lit. neubearb. v. G. Krüger). P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, 7 vol. Paris 1901/23; Hist. de la littérature latine chrét., Paris 1924 (Collection Payot). P. de Labriolle, Histoire de la littérature latine chrét., Paris ²1924. A. Gudemann, Gesch. der altchristl. lat. Lit. vom 2.—6. Jh. 1925 (Samml. Göschen). U. Moricca, Storia della letteratura latina cristiana I, Torino 1925. J. Martin, Volkslatein, Schriftlatein, Kirchenlatein, HJG 41, 1921, 201/14. Bulletin d'ancienne littérature chrét. latine, Suppl. der Revue Bénédictine 1921 ff.

Griechische in der Liturgie und theologischen Wissenschaft (Hippolyt) im Gebrauch und wird erst im Verlaufe desselben durch das Lateinische verdrängt. Während sich die Griechen und Orientalen mit Vorliebe den spekulativ-theologischen Aufgaben zuwandten, beschäftigten sich die nüchterneren Abendländer in ihrer literarischen Tätigkeit überwiegend mit Fragen der praktischen Theologie: der Christ und seine Pflichten, die Kirche, ihre Verfassung und ihr Zweck. Der antiken Philosophie stehen sie ziemlich kühl, ja teilweise ablehnend gegenüber.

1. Den Reigen eröffnet wahrscheinlich der Dialog Octavius des römischen, aus Afrika gebürtigen Rechtsanwaltes **Minucius Felix**** [1]. Denn obwohl auch Hieronymus (De vir. ill. 53) Tertullian als primus latinorum bezeichnet, so ist die berühmte Streitfrage, wie die auffallende Übereinstimmung des Octavius mit dem Apologeticum Tertullians (von 197) zu erklären sei, doch am besten im Sinne der Priorität des ersteren zu entscheiden. Der Octavius ist eine Apologie, die — vielleicht veranlaßt durch Frontos Hetzrede gegen die Christen (s. § 15, 4) — den Polytheismus geißelt, die Anklagen gegen die Christen entkräftet und ein anziehendes Bild ihres sittlichen Lebens entwirft; sie gibt einen Disput des verstorbenen Freundes und Landsmannes Octavius mit dem Heiden Cäcilius Natalis wieder. Da sie in erster Linie auf gebildete Nichtchristen einwirken will, so treten darin die spezifisch christlichen Lehren und die Hl. Schrift hinter den Fragen der philosophischen Weltanschauung ganz zurück. An Kunst der Anlage und Anmut der Sprache steht sie allen anderen Apologien der Zeit voran.

2. Die erste Stelle der Bedeutung nach nimmt Qu. Sept. Florens **Tertullianus*** [2] ein, der um 160 zu Karthago als Sohn

---

[1] Ausg. von C. Halm 1867; J. P. Waltzing, Louvain 1903, Bruges 1909 (mit Kommentar), Leipz. 1912 (von dems. ein Lexicon Minucianum, Liège 1910); A. Schöne 1913; G. Rauschen 1913 (Floril. patrist. VIII). Deutsch in BKV 14. A. Elter, Proleg. zu Min. F., Progr. Bonn 1909. C. Synnerberg, Die neuesten Beiträge z. Minucius-Lit., Helsingfors 1914. Für die Priorität des Octavius neuestens namentlich: J. Stiglmayr, ZkTh 1913, 221/43; G. Hinnisdaels, Mémoires de l'Acad. R. de Belgique, Classe des lettres II, 19, Brux. 1924; W. A. Baehrens, ZntW 23, 1924, 110/22. Für die Priorität Tertullians: R. Heinze, Abh. Leipzig 62, 1910, 279/490; G. Goetz, ZntW 23, 1924, 161/73.

[2] Gesamtausgaben: PL 1—2; von F. Oehler, 3 Bde 1851/4 und Ed. minor 1854; im Corpus SS. eccles. lat. bisher 2 Bde von A. Reifferscheid-G. Wissowa und E. Kroymann 1890/1906. Deutsche Übers. von H. Kellner, 2 Bde 1882; Auswahl von Kellner und G. Esser in BKV 7. 24. Einzelausgaben: Apologeticum ed. G. Rauschen [2] 1912 (Floril. patrist. VI) und Emendationes von dems. 1919 (ebd. XII); J. E. B. Mayor and A. Souter, Cambr. 1917 (mit engl. Übers. u. Kommentar); J. P. Waltzing, Liège 1919 (mit franz. Übers. u. Kommentar); De praescriptione haeret. ed. G. Rauschen

eines Centurio geboren ward, in reiferem Alter die christliche Religion annahm und nach 220 starb. Er war ein Mann von hervorragender Begabung, rhetorisch und juristisch durchgebildet, voll Geist, Phantasie und Witz, von hinreißender Beredsamkeit, ganz individuellem, aber oft dunklem Stil und von sprachschöpferischer Gewandtheit, ein feuriger und energischer Charakter, streng in seinem Denken und Handeln. Deshalb wurde Tertullian später (um 205) auch dem Montanismus (§ 34, 2) in die Arme getrieben. Ob er Presbyter war, wie Hieronymus (De vir. ill. 53) angibt, ist strittig. Seine Schriften sind zahlreich (30 echte erhalten) und gelten teils der Verteidigung des Christentums gegen Heidentum und Judentum, teils der Abwehr der Häresien, namentlich des Gnostizismus, teils der Verteidigung der christlichen bzw. montanistischen Moral und Aszese. Unter den apologetischen Werken ragen hervor: Ad nationes, das glänzende und wuchtige Apologeticum (197), wahrscheinlich vom Octavius des Minucius Felix abhängig, und das kleine, aber feine Schriftchen De testimonio animae; unter den dogmatisch-polemischen: De praescriptione haereticorum (von der Prozeßeinrede gegen die Häretiker) mit trefflicher Darlegung des kirchlichen Traditionsprinzips (unechter Anhang c. 45—53, s. § 39, 4), De baptismo (§ 22, 3), De anima, Adv. Marcionem und Adv. Praxean. Die bedeutendsten Schriften der praktisch-aszetischen Gruppe aus der früheren Zeit Tertullians sind: De oratione, De poenitentia, De spectaculis, De cultu feminarum, Ad uxorem; die übrigen, welche die Forderungen der Montanisten begründen und die Katholiken („Psychiker") bekämpfen, siehe § 34, 2.

1906 (Floril. patr. IV); E. Preuschen ²1910; P. de Labriolle, Paris 1907 (mit franz. Übers.); vgl. U. Hüntemann, Tertulliani De praescriptione haeret. libri analysis, Quaracchi 1924; De baptismo ed. G. Rauschen 1916 (Floril. patr. XI, mit Ps.-Cyprian. De rebaptismate); J. M. Lupton, Cambr. 1908; Adv. Praxean ed. E. Kroymann 1907; De poenitentia und De pudicitia ed. G. Rauschen 1915 (Floril. patr. X); E. Preuschen ²1910; P. de Labriolle, Paris 1906 (mit franz. Übers.). — Monographien: A. Hauck 1878; E. Nöldechen 1890; Monceaux (s. o.) I; Ch. Guignebert, Paris 1901; F. Ramorino, Milano 1923. A. Neander, Antignosticus, Geist des T. ²1849. A. d'Alès, La théologie de Tert., Paris 1905. E. R. Roberts, The Theology of Tert., Lond. 1924. G. Esser, Die Seelenlehre T.s 1893. K. Adam, Der Kirchenbegriff T.s 1907. H. Hoppe, Syntax u. Stil des T. 1903. — Einzeluntersuchungen: H. Koch, HJG 1907, 95ff.; ZntW 1912, 59 ff.; ZKG 35, 1914, 1/8 (Tertullian Laie); P. de Labriolle, BullLA 1913, 161/77 (T. Priester). H. Koch, Tert. u. Cyprian als relig. Persönlichkeiten, IntkZ 10, 1920, 45/61. P. Gilloux, L'évolution relig. de T., RHE 1923, 5 ff. 141 ff. A. Bill, TU 38, 2, 1911 (zu Adv. Marc. I). K. Holl, Sb. Berlin 1918, 514/59 (das pseudotertull. Gedicht Adv. Marc.). G. Thörnell, Studia Tertullianea, 3 Teile Uppsala Univ.-Schriften 1918/22. E. Bosshardt, s. § 30 B 1. P. Vitton, I concetti giuridici nelle opere di Tert., Roma 1924. Zum Apologeticum (vgl. auch bei Minucius Felix): H. Schrörs, TU 40, 4 (1914); E. Löfstedt, Lund Univ.-Schriften 1915, 1918, 1920; J. G. P. Borleffs, De Tertulliano et Minucio Felice, Groningen 1925.

3. Der dritte Lateiner, seiner Bedeutung nach der zweite Meister der afrikanischen Schule, ist Cäcilius **Cyprianus****[1], mit Beinamen Thascius, vor seiner Bekehrung Rhetor, nach der Taufe bald Priester und Bischof von Karthago (249–58). Er hatte sich an den Schriften Tertullians gebildet (Da magistrum!), war aber frei von dessen Einseitigkeit und Schroffheit, in schwerer Zeit der Verfolgung des Decius und Valerian und innerkirchlicher Kämpfe ein kluger und tatkräftiger Hirte seiner Gemeinde und standhafter Verteidiger des Glaubens und der kirchlichen Disziplin. Catholicus episcopus wird er von Augustinus (De bapt. III, 3, 5) mit Nachdruck genannt, obwohl seine Stellungnahme im Ketzertaufstreit ihn in scharfen Gegensatz zu Rom brachte (vgl. § 21, 3; 22, 3). Er fiel als Opfer der Valerianischen Christenhetze 258 (§ 16, 2). Cyprians Schriften, in anmutigem, bilderreichem Stil abgefaßt und vom Geiste der Hl. Schrift durchtränkt, behandeln durchweg praktisch-religiöse Fragen und wurden viel gelesen und benützt; die Einheit der katholischen Kirche ist ihre belebende Hauptidee. Am bedeutendsten sind die Abhandlungen De catholicae ecclesiae unitate (c. 4 zugunsten des römischen Primates interpoliert?) und De lapsis, beide von 251, jene der Zurückweisung der Schismen des Felicissimus und Novatian (§ 35) und der Verteidigung der kirchlichen Einheit gewidmet, diese ein Hirtenbrief, der für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Bußdisziplin eintritt. Daneben sind noch zu erwähnen: Ad Donatum, bald nach Cyprians Übertritt zum Christentum geschrieben und seine innere Umwandlung apologetisch ausdeutend, De habitu virginum, De dominica oratione, De mortalitate. Nicht minder wichtig ist die Sammlung von Cyprians Briefen (65 von ihm, 16 meist an ihn), eine Hauptquelle für die Kirchengeschichte der Zeit. Außer den Martyrerakten besitzen wir noch das Leben Cyprians, beschrieben durch den Diakon Pontius, die älteste

---

[1] Ausg. v. W. Hartel, 3 Bde 1868/71. Deutsche Übers. von J. Baer I, BKV 34. Mg. von J. Peters 1877; B. Fechtrup I 1878; E. W. Benson, London 1897; Monceaux (s. o.) II und gekürzt Paris 1914 (Les Saints). A. d'Alès, La théologie de St. Cyprien, Paris 1922. L. Nelke, Die Chronologie der Korrespondenz C.s 1902. H. v. Soden, Die Cyprianische Briefsammlung, TU 25, 3 (1904); Das lat. N. T. in Afrika zur Zeit C.s, TU 33 (1909). B. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach d. Lehre d. hl. C. 1908. H. Koch, IntkZ 1920, 45 ff. (C. als religiöse Persönlichkeit); ebd. 229/47 (zu Ep. 8 u. 9). J. Tixeront, Mélanges de patrologie, Paris 1921, 153/209. Zum Martyrium und den Acta Cypriani: R. Reitzenstein, Sb. Heidelberg 1913, 46/69; Nachr. Gött. 1919, 177/219; P. Franchi de' Cavalieri, Studi Romani 2, 1914, 189/215; P. Corssen, ZntW 15/18 (1914/18); H. Delehaye, Les passions litt. des martyrs, Brux. 1921, 82 ff.; F. C. Conybeare, ZntW 1922, 169/77. Zur Vita Cypriani von Pontius: A. Harnack, TU 35, 3 (1913); J. Martin, HJG 39, 1919, 674/712; A. d'Alès, RechSR 8, 1918, 319/78 (Pontius); Reitzenstein u. Corssen a. a. O.

christliche Biographie, welche das Idealbild eines Bischofs für die Folgezeit literarisch festlegt.

Eine Reihe von weiteren Schriften dieser Zeit sind unter Cyprians berühmtem Namen fälschlich in Umlauf gesetzt worden und in den Handschriften ihm zugeschrieben (fast alle abgedruckt in Bd. III der Ausgabe Hartels). Ihre Verfasser lassen sich bei dem Mangel einer richtigen Überlieferung nicht mehr mit Sicherheit bestimmen. Die Traktate De bono pudicitiae, De spectaculis und De laude martyrii wurden neuerdings aus inneren Gründen Novatian zugesprochen; doch besteht darüber keine Klarheit, am wenigsten bei der letzteren Schrift (vgl. H. Koch, ZKG 38, 1919, 86/95 und A. d'Alès, Novatien [s. u.]). — Die vulgärlateinische Predigt Adv. aleatores glaubte Harnack Papst Viktor, den Traktat Ad Novatianum Sixtus II zuschreiben zu können, doch in beiden Fällen ohne genügenden Grund. Zu Adv. al. vgl. Funk, AU II, 209/36; H. Koch, Festgabe K. Müller 1922, 58/67. — Über den Autor des Liber de rebaptismate (ed. G. Rauschen, Floril. patrist. XI, 1916), der entschieden für die Gültigkeit der Ketzertaufe (§ 22, 3), also gegen Cyprian, eintritt, läßt sich auch nicht einmal eine Vermutung aufstellen. Doch ist es wohl ein afrikanischer Bischof um 256. Vgl. H. Koch, Die Tauflehre des Liber de reb. 1907; ZntW 1907, 190 ff.; IntkZ 1924, 134 ff.; J. Ernst, ThQ 1908, 1909; ZkTh 1917. — Eine neuentdeckte, unvollständig erhaltene Homilie De centesima, sexagesima, tricesima (Mt. 13, 8), d. i. über den dreifachen Lohn der Martyrer, Aszeten und gerechten Christen (hg. von R. Reitzenstein, ZntW 1914, 60/90) wird wohl auch im 3. Jh. in Afrika entstanden sein. Vgl. J. M. Heer, RQ 1914, 97/186.

4. In Rom entfaltete gleichzeitig mit Cyprian der ehrgeizige Presbyter und spätere Gegenbischof **Novatian**[1], der Urheber des nach ihm benannten Schismas (§ 35, 1), ein Mann von ausgedehntem Wissen, philosophisch gebildet und feiner Stilist, eine reiche literarische Tätigkeit. Davon ist aber nur wenig erhalten, nämlich außer zwei Briefen (30; 36) in der Sammlung Cyprians die in ihrer Art bedeutende dogmatische Monographie De trinitate und die Abhandlung De cibis iudaicis.

Über weitere Novatian wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit zugeschriebene Schriften unter den pseudocyprianischen s. o. Fälschlich wurden ihm von K. Weyman u. H. Jordan die unter dem Namen des Origenes überlieferten 20 Tractatus de libris SS. Scripturarum (ed. P. Batiffol, Paris 1900) zugeeignet; sie gehören sehr wahrscheinlich dem Bischof Gregor von Elvira (§ 76, 6) im 4. Jh. an.

Viktorinus**[2], Bischof von Poetovio, heute Pettau in Steiermark, Martyrer unter Diokletian († 304), der älteste Exeget unter den lateinischen Vätern, erklärte in Anlehnung an Origenes eine Reihe von biblischen Schriften. Erhalten ist außer einigen Fragmenten die kleine Schrift De fabrica mundi, über die Schöpfungswoche handelnd, und der Kommentar zur Apokalypse, den später Hieronymus überarbeitete, nicht ohne die Spuren der chiliastischen Denkweise, der Viktorin huldigte, zu tilgen.

[1] De trinitate ed. W. Y. Fausset, Cambr. 1909; De cibis iud. hg. von G. Landgraf u. K. Weyman, Archiv f. lat. Lexikographie 11, 1900, 221/49. A. d'Alès, Novatien, Paris 1925.

[2] Ausg. von J. Haußleiter 1916; ders., RE 20, 614/9.

5. Die Reihe der Lateiner schließen in dieser Zeit zwei Apologeten, beide Laien und wieder Afrikaner. Der Rhetor **Arnobius**** [1] aus Sicca in Numidien schrieb um 303 aus Anlaß seiner Bekehrung eine (unvollendete) Abhandlung Adversus nationes in 7 Büchern, die aber mehr eine Bekämpfung der alten als eine Verteidigung der neuen Religion ist und ein noch recht mangelhaftes Verständnis der christlichen Glaubenslehre bekundet. Ähnliches trifft teilweise auch zu bei (seinem Schüler?) L. Cälius Firmianus **Laktantius**** [2], der Rhetor zu Nikomedien war und später (c. 317) als Erzieher von Konstantins Sohn Krispus nach Trier berufen wurde. Er zeichnet sich besonders durch feine Bildung und klassische Sprache aus („christlicher Cicero"). Wir besitzen von ihm außer zwei kleineren philosophischen Essays (De opificio Dei, De ira Dei) Divinae Institutiones in 7 Büchern, eine apologetisch gehaltene Einführung in die christliche Lehre, die er später auch in einem Auszug herausgab, und die für die Verfolgungsgeschichte bedeutsame Schrift De mortibus persecutorum, die der flammenden Entrüstung des Augenzeugen der Diokletianischen Verfolgung kraftvoll Ausdruck verleiht und das schlimme Ende der Verfolger aufzeigt. Unecht dürfte das Gedicht De ave Phoenice sein.

[1] Ausg. von A. Reifferscheid 1875. F. Gabarrou, Arnobe, Thèse Toulouse 1921; Le latin d'Arnobe, Paris 1921. H. Koch, Zu Arn. u. Laktantius, Philologus 80, 1924, 467/72.

[2] Ausg. von S. Brandt u. G. Laubmann, 2 Bde 1890/7. Deutsch in Auswahl BKV 36. R. Pichon, Lactance, Paris 1901. Monceaux (s. o.) III. Zu De mortibus pers. (Echtheit früher viel umstritten): J. Belser, ThQ 1892, 246 ff. 439 ff.; 1898, 547 ff.; K. Jagelitz, Über den Verf. der Schrift De mort. pers., Gymn.-Programm Berlin 1910; H. Silomon, Hermes 47, 1912, 250/75 (gegen die Echtheit); A. Müller, RQ Suppl. 19 (Konstantinsfestschrift) 1913, 66/88; H. Koch, ZntW 18, 1918, 196/201.

Zweite Periode.

Von der Befreiung der Kirche durch Konstantin d. Gr. bis zur Trullanischen Synode (313—692).

I. Kapitel.

Ausbreitung und Beschränkung des Christentums. Die Reichskirche.[1]

§ 41.

Die Verbreitung des Christentums und der allmähliche Untergang des Heidentums im römischen Reiche. Verhältnis von Staat und Kirche.[2]

1. Die epochemachende Wendung **Konstantins d. Gr.**[3] zum Christentum hin hatte der Kirche im römischen Reiche endlich

---

[1] C. Kirch, Enchiridion fontium, C. F. Arnold und B. J. Kidd, s. vor § 5. L. Duchesne, Hist. ancienne de l'Église II—IV (4.–6. Jh.), Paris 1908/25. The Cambridge Medieval History ed. by Gwatkin and Whitney I—II (bis 800), Cambr. 1911/3. O. Seeck, Regesten der Kaiser u. Päpste 311—476, 1919. H. v. Schubert, Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter (c. 480 - 900) 1921. A. Dufourcq, Hist. ancienne de l'Église III - IV, Paris [3]1910/11. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I 1924. F. Haase, Altchristl. KG. (—451) nach oriental. Quellen 1925.

[2] Cod. Theod. XVI tit. 10 (vgl. § 2, 4). A. de Broglie, L'Église et l'Empire Romain au IV[e] siècle, 4 vol. Paris 1856/66. V. Schultze, Gesch. des Untergangs des griech.-röm. Heidentums, 2 Bde 1887/92; Altchristl. Städte u. Landschaften I—II, 1 (Konstantinopel u. Kleinasien), 1913/22. G. Boissier, La fin du paganisme, 2 vol. Paris [6]1909. O. Seeck, Gesch. des Unterganges der antiken Welt, 6 Bde 1895/1921, I[4] 1922. P. Batiffol, La paix Constantinienne et le Catholicisme (303—359), Paris 1914. G. Ferrero, Der Untergang der Zivilisation des Altertums, deutsch von E. Kapff 1922. Th. Birt, Charakterköpfe Spätroms und die Entstehung des modernen Europa 1923. H. Richter, Das weström. Reich, besonders unter Gratian, Valentinian II u. Maximus 1865. A. Güldenpenning, Gesch. des oström. Reiches unter Arkadius u. Theodosius II, 1885. J. B. Bury, History of the later Roman Empire from Arcadius to Irene (395—800), 2 vol. Lond. 1889; History of the later Roman Empire (395—565), 2 vol. Lond. 1923. Ch. Diehl, Histoire de l'Empire Byzantin, Paris [2]1920. Vgl. auch die Lit. bei § 15 u. 16, 6 (namentlich Linsenmayer, Duruy-Hertzberg, Bussell, Sesan).

[3] Eusebius, Vita Constantini, ed. I. A. Heikel 1902. J. Burckhardt, Die Zeit Konstantins d. Gr. [4]1924. M. Flasch, Konst. d. Gr. als erster christl. Kaiser 1891. L. Seuffert, Konstantins Gesetze u. das Christentum

volle Freiheit und Gleichstellung mit den heidnischen Kulten gebracht. Dank der Gunst und Zuneigung des Herrschers sollten ihr bald noch weitere Rechte zuteil werden, so vor allem die Privilegien, welche die alte Staatsreligion besaß. In der Tat wurde schon in der nächsten Zeit den Geistlichen die Immunität, d. i. die Freiheit von den öffentlichen Dienstleistungen (313), der Kirche die Erbfähigkeit und ihren Bischöfen öffentlich anerkannte Zivilgerichtsbarkeit verliehen (vgl. § 60, 4; 61, 3), der Sonntag zu einem öffentlichen Feiertag erhoben (321). Dazu kamen zahlreiche Geldspenden für Kirchen und Kleriker. Der Bevorzugung der neuen Religion ging die Zurückdrängung der alten zur Seite. Doch war in dieser Beziehung, da noch der weitaus größere Teil der Bevölkerung des Reiches, namentlich im Westen, dem Heidentum anhing, ein schonendes Vorgehen angezeigt. Zunächst wurde nur die häusliche Opferschau (Haruspizin), die unter Umständen auch politisch verdächtig war, untersagt (319). Konstantin trug den Verhältnissen auch dadurch Rechnung, daß er Titel und Amt eines Pontifex Maximus beibehielt und auf den Münzen sich noch einige Zeit mit den üblichen heidnischen Emblemen umgeben ließ; doch erscheinen daneben bald auch christliche Abzeichen (Kreuz, Monogramm Christi).

Während der Beherrscher des Abendlandes so unverkennbar auf die Seite der neuen Religion trat — tatsächlich wurde er, obwohl erst am Lebensende getauft, schon seit 312 zu den Katechumenen im weiteren Sinne des Wortes gerechnet —, nahm Licinius[1] im Osten, hauptsächlich infolge politischen Gegensatzes zu Konstantin, allmählich eine entgegengesetzte Stellung ein. Er hob zwar das Friedensgesetz von 313 nicht förmlich auf, aber die Christen hatten seit 315 in seinem Reiche mannigfache Bedrückungen zu erleiden. Sie wurden aus dem Heere ausgestoßen und vom Hofdienst entfernt, manchen Vermögen und Freiheit entzogen; ferner ward die Abhaltung von Synoden verboten, die Feier des Gottesdienstes erschwert, durch die Statthalter an einigen Orten auch die Todesstrafe vollzogen (Martyrium der 40 Soldaten zu Sebaste in Armenien). Indessen dauerte

---

1891. J. Maurice, Numismatique Constantinienne, 3 vol. Paris 1908/12; Constantin le Gr., Paris 1925. E. Schwartz, K. Konst. u. die christl. K. 1913. H. Koch, Konst. d. Gr. u. das Christent. 1913. Konstantin d. Gr. u. seine Zeit, ges. Studien hg. v. F. J. Dölger 1913 (RQ Suppl. 19). P. Batiffol u. a., s. § 16, 4. 6. V. Schultze, RE 10, 757/70; ZKG 44, 1925, 321/37 (christl. Münzprägungen unter Konstantin). H. Leclercq, Constantin, DictAC III, 2622/95. F. X. Funk, Konst. d. Gr. u. das Christentum, AU II, 1/23; vgl. L. Wrzol, Weidenauer Studien I, 1906, 227/69.

[1] F. Görres, Krit. Untersuchung über die Licin. Christenverfolg. 1875; Philologus 72, 1913, 250/62. Ch. Antoniades, Kaiser Licinius 1884. Zum Martyrium von Sebaste: Soz. IX, 2; P. Franchi de' Cavalieri, Studi e Testi 22, 1909, 64/70; W. Weyh, Byz. Z. 1912, 76/93.

dieser Verfolgungszustand nicht lange. Die Eifersucht der beiden Herrscher, durch die religiöse Frage verschärft, führte wiederholt zum Kriege. Licinius verlor zuletzt das Reich (323) und in der Gefangenschaft das Leben (324).

2. Die Wiederherstellung der Alleinherrschaft brachte auch der Sache des Christentums eine wesentliche Förderung. Konstantin gab seiner religiösen Stellung fortan noch entschiedeneren Ausdruck. War auch sein sittliches Verhalten unvollkommen genug und sein religiöses Denken ziemlich verschwommen, von Synkretismus nicht frei, er war doch von der Überlegenheit der christlichen Religion über die heidnischen Kulte ehrlich überzeugt und entschlossen, sich der Kirche, deren unbesiegbare Lebenskraft er in der Verfolgung kennen gelernt hatte, als Stütze des Staates zu bedienen. In einem Manifest an den Orient wünscht er bereits 324, daß jedermann „die Tempel des Truges" verlasse und in „das strahlende Haus der Wahrheit" eintrete; er verbietet aber auch, andere wegen ihrer religiösen Überzeugung zu belästigen. Die höheren Staatsstellen wurden vorzugsweise mit Christen besetzt, prächtige christliche Basiliken errichtet, die Göttertempel dem Verfall überlassen, einige zerstört, vor allem die unsittlichem Kult dienenden, der christlichen Weltanschauung und Sitte in gesetzlichen Anordnungen, insbesondere bezüglich der Ehe, Ausdruck verliehen (vgl. § 73). Die neue Residenz Byzanz-Konstantinopel oder Neurom, 330 eingeweiht, erhielt im Gegensatz zu dem noch stark heidnischen Altrom einen wesentlich christlichen Charakter; zu ihrer Ausschmückung wurden vielfach die Tempel in Anspruch genommen, namentlich das Gold und Silber der Götterbilder eingeschmolzen. Über Konstantins Eingreifen in den Donatisten- und Arianischen Streit und über die Berufung von Reichssynoden s. § 52, 2; 47; 48. An Pfingsten 337 starb der Kaiser zu Achyron bei Nikomedien, kurz zuvor durch den Bischof dieser Stadt, den Arianer Eusebius (§ 47; 48), getauft. Die griechische Kirche verehrte ihn später, zugleich mit seiner Mutter Helena (§ 70,5), als Heiligen, ja als „Apostelgleichen" oder „dreizehnten Apostel". Das Abendland gab ihm zutreffender den Beinamen des „Großen", und er verdient ihn wie wenige; denn er hat eine der größten Umwälzungen der Geschichte, die Loslösung des römischen Reiches von der heidnischen Religion und die Durchsetzung christlicher Ideen im öffentlichen Leben ohne wesentliche Erschütterungen des Staatskörpers zuwege gebracht. Wenn politische Berechnung dabei auch erheblich mitspielte, so darf man ihm darum doch nicht mit J. Burckhardt u. a. aufrichtige Religiosität absprechen; beide verbanden sich in dem genialen Manne in nicht genauer zu bestimmendem Grade. Der Kirche gegenüber zeigte sich der Despot wie früher die heidnischen Kaiser in Sachen des Staatskultes

bei äußerer Devotion stets als den beherrschenden Faktor; er bezeichnet sich selbst als den von Gott bestellten „Bischof der äußeren Angelegenheiten" (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, Eus. Vita Const. IV, 24) und griff ungescheut in ihre Lebenssphäre ein. Das verhängnisvolle System des Cäsaropapismus, dem die Kirche keinen genügenden Widerstand entgegenzusetzen vermochte, stand im griechischen Orient fortan fest und wurde in der Folge sogar noch gesteigert.

Die Legende von der Taufe Konstantins und seiner Befreiung vom Aussatz durch P. Silvester ist durchaus ungeschichtlich; sie hat sich wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 5. Jahrh. in Rom gebildet. Vgl. I. Döllinger, Papstfabeln ²1890, 61 ff.; F. J. Dölger, Konstantinsfestschrift (s. o.) 377/447; W. Levison, Miscellanea F. Ehrle II, Roma 1924, 159/247. Über die sog. Konstantinische Schenkung s. § 85, 3.

Konstantins Söhne setzten das Werk der Christianisierung des Reiches mit Ungestüm fort. Nach dem frühen Tode Konstantins II (337—40) wurde durch Konstantius (337—61) unter (fälschlicher?) Berufung auf ein Gesetz des Vaters das Opfern ganz allgemein untersagt (341), bald darauf in Verbindung mit Konstans (337—50), dem Herrscher des Westens, von neuem unter Androhung von Todesstrafe verboten und zugleich die Schließung der Tempel angeordnet (346). Der Apologet Firmicus Maternus (§ 76, 5) forderte die Kaiser bereits auf, das Heidentum vollends mit Gewalt auszurotten. Nach Überwindung des gallischen Usurpators Magnentius (351), der Konstans ermorden ließ, wurde jenes Gesetz erneuert (353/56), immerhin ein Beweis, daß die Verordnung nicht überall ausgeführt wurde. Konstantius, seit 350 bzw. 351 Alleinherrscher, war ein typischer Vertreter des Staatskirchentums; sein Wille sollte in allem als Gesetz gelten (vgl. § 48). Als er, auf dem Sterbebett noch getauft, starb, trat ein scharfer Rückschlag in der Lage der Kirche ein.

3. **Julian**[1] (361—63), der Sohn eines Stiefbruders Konstantins d. Gr., hatte sich, obwohl christlich erzogen, unter dem Einfluß seiner für den Hellenismus begeisterten Lehrer dem Heidentum schon längere Zeit innerlich zugewendet. Vom Heere in Gallien zum Augustus ausgerufen (360), warf er die christliche Maske ab (Apostata) und erklärte sich öffentlich für die alte Religion. Als Nachfolger seines verstorbenen Vetters Konstantius setzte er sie sofort wieder in ihre früheren Rechte ein. Die Kirche

[1] Iuliani imp. libr. c. Christianos coll. C. J. Neumann 1880; deutsch von dems. 1880; Epistulae, leges etc. edd. J. Bidez et F. Cumont, Paris 1922; Oeuvres complètes ed. J. Bidez I, Paris 1924 (mit französ. Übers.). R. Asmus, J.s Galiläerschrift, Gymn.-Progr. Freib. 1904; J.s philos. Werke übers. u. erklärt 1908. Mg. von A. Mücke, 2 Bde 1867/9; P. Allard, 3 vol. Par. 1900/3; J. Geffcken 1913; E. J. Martin, Lond. 1919. E. v. Borries, RE Pauly-Wissowa X, 26/91. G. Mau, Die Religionsphilos. J.s 1907. Zum Wiederaufbau von Jerusalem: Ammianus Marcellinus 23, 1; P. Allard II, 130 ff.; E. Vacandard, RCIFr 67, 1911, 359/65.

verlor die bisher gewährten Vorrechte, die „Galiläer“, wie Julian die Christen spöttisch nannte, wurden aus den höheren Ämtern entfernt. Ferner ward die Erklärung der alten Klassiker in ihren Schulen verboten (362), weil sie sich nicht gezieme, wenn man nicht an die Götter glaube, von denen in jenen Büchern die Rede sei. Ohne Zweifel geschah es aber auch, um die Christen zum Besuch der heidnischen Schulen zu veranlassen oder ihnen mit dem grammatisch-rhetorischen Unterricht die höhere Bildung abzuschneiden; sie empfanden das Rhetorenedikt in der Tat sehr schwer. Die Häresie und Spaltungen innerhalb der Kirche (Arianismus, Donatismus, s. § 48, 6; 52, 3), wie auch die Juden begünstigte der Kaiser und plante, wahrscheinlich um den Ausspruch des Herrn (Mt. 24, 2) als nichtig darzustellen, Jerusalem und den Tempel wiederaufzubauen; doch ward das Unternehmen durch Erdbeben und Feuer vereitelt. Er trat sogar selbst literarisch gegen das Christentum auf und verfaßte namentlich drei Bücher „Gegen die Galiläer“, die uns hauptsächlich aus der allerdings nur teilweise erhaltenen Gegenschrift Cyrills von Alexandrien (§ 75, 5) bekannt sind. Durch den Übereifer der Beamten und den Fanatismus des Volkes kam es bisweilen sogar zum Blutvergießen. Auf der anderen Seite suchte der Kaiser, der dem Helioskult, dem Neuplatonismus und der Magie eifrig anhing, die alte Religion zu reformieren. Es wurden Armenhäuser und Fremdenhospize errichtet, religiöse Unterweisung des Volkes vorgeschrieben, auf sittlichen Wandel der Priester gedrungen, eine Art Bußdisziplin eingeführt usw. Diese Reformversuche, ein günstiges Zeugnis für das Christentum selbst, insofern sie sich an christliche Vorbilder anschlossen, hatten aber nur geringen Erfolg. Bei dem baldigen Tode Julians im Kriege gegen die Perser war sein Restaurationswerk überhaupt zu Ende, nachdem es kaum begonnen hatte.

Das dem sterbenden Kaiser gerüchtweise in den Mund gelegte Wort: „Du hast gesiegt, Galiläer!“ (Theodoret H. E. III, 25) ist allem nach eine christliche Erfindung, wenn es auch der tatsächlichen Lage entspricht. Vgl. Th. Büttner-Wobst, Philologus 51, 1892, 561 ff.; R. v. Nostitz-Rieneck, Vom Tode des Kaisers J., Progr. Feldkirch 1907.

4. Die nächsten Kaiser, obwohl überzeugte Christen, zeigten der alten Religion gegenüber schonende Zurückhaltung. Jovian (363—64) gab seinen Glaubensgenossen zurück, was ihnen durch seinen Vorgänger entzogen worden war, und benahm dem Heidentum seine bevorzugte Stellung, ließ es aber im übrigen gewähren. Diese Politik setzten Valentinian I (364—75) und sein Bruder, der Arianer Valens (364—78), jener Regent im Westen, dieser im Osten, zunächst fort; anfangs wurden nur die nächtlichen Opfer und Gebete untersagt und auch später, als ein allgemeines Opferverbot erschien, das Rauchopfer ausgenommen.

Zur Bezeichnung der Heiden wird nach der Mitte des 4. Jahrh. der Ausdruck pagani üblich; er kommt bereits in einem Gesetz von 368 oder 370 (Cod. Theod. XVI, 2, 18) vor und gilt wohl mit Recht als Beweis für den Verfall des Heidentums und seine Zurückdrängung auf das platte Land (pagani = Dörfler, Bauern) um jene Zeit. Anders Th. Zahn (NkZ 10, 1899, 18/43) und A. Harnack (Mission [s. § 12] I⁴, 430 ff.), die paganus unter Berufung auf Tertullian De cor. 11 im Sinne von ‚Zivilist', ‚Nichtkämpfer' (im Gegensatz zu dem Christen als miles Christi) fassen wollen. Dagegen J. Zeiller, Paganus, Collectanea Friburg. 26, Fribourg 1917.

Um so entschiedener gingen die folgenden Herrscher gegen das Heidentum vor. Durch **Gratian** (375–83), den Kaiser des Westens, wurden Titel und Gewand eines Pontifex Maximus abgelehnt, die staatlichen Zuschüsse für den heidnischen Kult eingestellt, die Einkünfte der Priester und vestalischen Jungfrauen und die Grundstücke der Tempel eingezogen, die Immunitäten der Priester beschränkt, der Altar der Göttin Viktoria aus der Senatskurie entfernt. Diese Verordnungen, namentlich die letztere, riefen die größte Aufregung unter den Heiden hervor. Eine Deputation begab sich unter Führung des Senators Symmachus an das Hoflager nach Mailand, um ihre Zurücknahme zu erbitten; aber Gratian ließ sie nicht einmal zur Audienz zu. Als er bald darauf durch den Usurpator Maximus zu Lyon das Leben verlor, wurde der Versuch unter seinem 13jährigen Bruder und Nachfolger Valentinian II (383—92) schriftlich erneuert. Die kaiserlichen Räte waren für Nachgiebigkeit. Der hl. Ambrosius (§ 76, 1), der große Bischof von Mailand, bewog aber durch seine ebenso kluge als energische Einsprache den Kaiser schließlich zur Ablehnung der Bittschrift.

5. In ähnlicher Weise wurde das Heidentum im Osten zurückgedrängt. Der charaktervolle **Theodosius I d. Gr.**[1] (379—95), von Gratian zum Nachfolger des Valens ernannt, schrieb nicht nur allen Untertanen das nicänische Bekenntnis als religiöse Norm vor (§ 48, 6) und wurde dadurch zum eigentlichen Begründer der **katholischen Reichskirche,** sondern schritt nach anfänglicher Zurückhaltung auch scharf gegen das Heidentum ein. Seit 388 wurden zahlreiche Tempel geschlossen; der Widerstand, welchen die Heiden an einigen Orten leisteten, brachte ihrer Sache noch weitere Einbuße. So wurden in Alexandrien sämtliche alten Heiligtümer zerstört, vor allem das berühmte Sarapeion; anderwärts geschah das gleiche durch das christliche Volk unter Führung der Mönche. Wenn nicht zerstört, wurden die Tempel vielfach für den christlichen Kult herangezogen. Vergeblich wandte sich der greise Rhetor Libanius mit seiner Oratio pro templis an den Kaiser (388). Das Heidentum war dem Untergang geweiht. Eine Verfügung des Theodosius und Valentinian II

[1] G. Rauschen, Jahrbücher d. christl. K. unter Theodosius d. G. 1897. J. Misson, Recherches sur le paganisme de Libanios, Louvain 1914.

untersagte den gesamten alten Kult, nicht bloß das Opfer, sondern auch den Besuch der Tempel und die Verehrung der Götterbilder (391); ein weiteres Gesetz des Theodosius stellte das Schlachtopfer und die Haruspizin dem Hochverrat gleich und belegte sie mit hohen Vermögensstrafen (392). Die Ermordung Valentinians II durch den fränkischen General Arbogast und die Erhebung des Usurpators Eugenius (392—94) hatte zwar im Westen für kurze Zeit eine heidnische Restauration zur Folge; der Stadt Rom wurde die Ausübung der alten Religion wieder gestattet. Aber der entscheidende Sieg des Theodosius bei Aquileja 394 machte den Hoffnungen der Heiden für immer ein Ende. Über die Kirchenbuße des Kaisers s. § 76, 1.

6. Da der heidnische Kult nun durch kaiserliche Verordnungen in seinem ganzen Umfang unter Strafe gestellt war, so galt es fortan hauptsächlich, die Gesetze durchzuführen. Doch folgten noch einige weitere Maßregeln. Im oströmischen Reich entzog Arkadius (395—408) den heidnischen Priestern vollends den Rest von Privilegien und Einkünften, der ihnen bisher verblieben war, und ließ die Tempel auf dem Lande beseitigen. Dessen Sohn Theodosius II (408—50), während seiner Minderjährigkeit unter der Regentschaft und noch später unter dem Einfluß seiner staatsklugen frommen Schwester Pulcheria stehend, schloß die Heiden von den staatlichen Ämtern aus (416) und ordnete die Verbrennung der christenfeindlichen Schriften des Porphyrius (§ 17) an (448). Ein kaiserliches Edikt von 423 drückt sich sogar schon so aus, als ob es fast keine Heiden mehr gäbe. Aber noch der große Kaiser Justinian I (527 - 65) sah sich zu Vorkehrungen gegen sie veranlaßt. Er schloß die Philosophenschule von Athen, deren Lehrstühle bis dahin fast ausschließlich im Besitze heidnischer Neuplatoniker gewesen waren (529), und befahl bei Strafe der völligen Entrechtung und des Vermögensverlustes, daß alle noch übrigen Heiden sich taufen lassen müßten; 70000 sollen in Kleinasien bekehrt worden sein.

Im Abendland, das seit dem 5. Jahrh. schwer durch die Einfälle germanischer Völkerschaften zu leiden hatte (§ 43), ging die Entwicklung etwas langsamer voran. Durch ein Edikt des Kaisers Honorius (395—423) verloren die heidnischen Tempel ebenfalls den Rest ihrer Einkünfte. Der christliche Vandale Stilicho, leitender Minister und Schwiegervater des Kaisers, ließ die heidnischen Sibyllinischen Bücher verbrennen. Auf der anderen Seite war man jetzt aber mehr bemüht, den öffentlichen Gebäuden den Kunstschmuck, auch die zu ihrer Zierde dienenden Götterstatuen, zu bewahren und die Tempel, nachdem sie von heidnischem Aberglauben gereinigt waren, vor weiterer Zerstörung zu schützen. Gänzlich untergegangen war aber auch hier das Heidentum noch nicht; in abgelegenen Gegenden erhielt es sich

sogar länger als im Orient. Noch Papst Gregor d. Gr. bemühte sich am Ausgang des 6. Jahrh. um seine Beseitigung auf den Inseln Sardinien und Korsika und an einigen anderen Orten.

7. Während sich der Staat die Überwindung der alten Religion angelegen sein ließ, blieb auch die Kirche nicht müßig. Ihre Aufgabe war vor allem, das Werk der Gesetzgebung dadurch zu ergänzen, daß sie die vielen, die sich ihr zunächst nur äußerlich, zum Teil unter staatlichem Zwange anschlossen, zu wahren Christen zu machen suchte. Freilich gelang dieses nicht überall in wünschenswertem Maße; Reste des heidnischen Wahnes und heidnischer Unsitte blieben vielfach zurück (vgl. § 73). Daneben betrieb die Kirche wie früher natürlich auch die Verkündigung des Evangeliums bei den Heiden inner- und außerhalb des römischen Reiches (vgl. § 42–44). Als Missionäre bzw. Förderer der Mission ragen in dieser Zeit hervor der hl. Martinus († 397), Bischof von Tours (§ 72, 6), der sich besonders um die heidnische Landbevölkerung Galliens annahm, und der hl. Johannes Chrysostomus († 407), Bischof von Konstantinopel (§ 75, 3), der eifrig die Bekehrung der heidnischen und arianischen Goten betrieb. Der größte Teil jener stillen segensreichen Tätigkeit entzieht sich jedoch unserer Kenntnis.

§ 42.

Die Verbreitung des Christentums in Asien und Afrika.[1]

1. In **Persien**[2], wo das Christentum schon im dritten Jahrh. Eingang gefunden hatte (s. § 12, 9), erscheint es im vierten in blühendem Zustande. Aber bald brachen, hauptsächlich infolge politischen Argwohns der Herrscher gegen die Christen, starke Verfolgungen aus. Die erste seit c. 340 unter König Schapur (Sapor) II (310—80) dauerte gegen vier Jahrzehnte und wurde um so heftiger, da zwischen dem König und Kaiser Konstantius Krieg bestand. Die persische Christenheit zeigte heldenhaften Glaubensmut; der Kirchenhistoriker Sozomenus (II, 9—14) spricht von 16 000 namentlich bekannten Martyrern. Die nächstfolgenden Könige gewährten wieder Ruhe. Jezdedscherd I (399 - 420) erwies sich den Christen längere Zeit sogar besonders günstig. Aber infolge unkluger Zerstörung eines Feuertempels durch den Bischof Abdas von Susa brach 420 eine neue Verfolgung aus, und sie hielt, am heftigsten unter Bahram V (420—38),

[1] L. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques, Églises separées, Paris [2] 1904.

[2] J. Labourt, Le christianisme dans l'empire perse (224—632), Paris 1904. W. A. Wigram, Introduction to the History of the Assyrian Church (100—640), Lond. 1910. E. Sachau, Abh. Berlin 1919, 1/80. O. Braun, Akten pers. Martyrer, BKV 22 (1915). P. Peeters, Anal. Boll. 1925, 261/304 Martyrer von Adiabene). K. Lübeck, s. § 12, 9.

mit Unterbrechungen bis 450 an. Um dieselbe Zeit wurde Persien die Hauptheimat des Nestorianismus (§ 54, 5), der dort eine unabhängige Landeskirche unter dem Metropoliten von Seleucia-Ktesiphon einrichtete. Was an katholischen Gemeinden noch vorhanden war, fiel in Bälde, nicht ohne Anwendung von Gewalt, fast ganz jener Irrlehre anheim.

2. Das Königreich **Armenien**[1] ward, nachdem dort schon vorher von Syrien und dem östlichen Kleinasien her christliche Einflüsse wirksam gewesen waren, um die Wende des 3. Jahrh. der neuen Religion zugeführt. Ihr Apostel war der vornehme Armenier Gregor, genannt der Erleuchter (Illuminator). Er ließ sich auf der Flucht vor den Persern zu Cäsarea in Kappadozien taufen und gewann, in die Heimat zurückgekehrt, den König Trdat (Tiridates) um 295 für den Glauben. Dieser ließ die alten Heiligtümer zerstören und erhob das Christentum zur Staatsreligion. Der Adel folgte sofort im ganzen dem König; ein Teil des Volkes wurde noch von Gregor bekehrt, der Rest trat im Laufe des 4. Jahrh. zum Christentum über. Die Oberleitung der armenischen Landeskirche führten Gregor und seine Nachfolger, unter denen Nerses (364—73) hervorragt, unter dem Titel Katholikus (= Oberbischof, Patriarch), zunächst in Abhängigkeit von Cäsarea. Als das Land 428 zum größten Teil eine persische Provinz wurde, suchten die Zwingherrn den Parsismus einzuführen. Die Gefahr wurde indes durch die Standhaftigkeit der Armenier abgewehrt. Dagegen trat die armenische Kirche zum Monophysitismus über, indem sie auf die Synode von Walarschapat 491 das Henotikon des K. Zeno annahm und die Synode von Chalcedon verwarf (vgl. § 55, 4. 5), ein Beschluß, der im 6. Jahrh. wiederholt erneuert wurde. Seitdem war Armenien von der Reichskirche getrennt. Über die aufblühende armenische Literatur s. § 75, 9.

3. **Iberien** oder **Georgien**, im Norden von Armenien auf der Südseite des Kaukasus gelegen, wurde um 325 durch eine christliche Kriegsgefangene, die den Ehrentitel Nino oder Nune (= nonna) erhielt, infolge von Wunderheilungen für den Glauben gewonnen. Von dort aus gelangte das Christentum ostwärts nach Albanien, im Anfang des 6. Jh. westwärts zu den Laziern (Kolchiern) und Abasgern. Mit Armenien nahmen auch jene Länder den Monophysitismus an. Vgl. H. Leclercq, Géorgie, DictAC VI, 1029/33. M. Tamarati, L'Église géorgienne, Rome 1910. E. Amélineau, RevHR 69, 1914, 143 ff. 289 ff. K. Lübeck, Georgien u. die kath. K. 1919. P. Peeters, Anal. Boll. 36/37, 1917/19 (georg. Klöster).

4. Unter den **Homeriten** (Himjariten) oder Sabäern im südlichen Arabien wirkte, gesandt von K. Konstantius, der Bischof Theophilus mit Erfolg.

---

[1] S. Weber, Die kath. Kirche in Armenien vor der Trennung 1903. F. Tournebize, Hist. politique et relig. de l'Arménie, Paris 1910; DictHE IV, 290/391. M. Ormanian, L'Église arménienne, Par. 1910. J. B. Aufhauser, ZMW 1918, 73 ff. 166 ff. J. Sandalgian, Histoire documentaire de l'Arménie (—305), Rome 1917. J. de Morgan, Histoire du peuple arménien, Paris 1919

Das Volk überstand glücklich die Verfolgung, die ihm am Anfang des 6. Jh. unter dem jüdischen König Dhu Nuwas widerfuhr, unterlag dagegen im 6./7. Jh. den Persern und Muhammedanern. Vgl. W. Fell, Z. d. dtsch. morgenl. Gesellsch. 35, 1881, 1/75. The book of Himyarites ed. A. Moberg, Lund 1924. R. Aigrain, Arabie, DictHE III, 1158/339.

5. In das Innere Asiens, nach **Turkestan, Indien, China** und der **Mongolei** gelangte das Christentum durch den Missionseifer der persischen Nestorianer. In Russisch-Turkestan wurden Hunderte von christlichen Grabsteinen, die bis 1345 reichen, aufgefunden; in China entdeckten Jesuitenmissionäre 1625 zu Si-ngan-fu (Prov. Schensi) eine syrisch-chinesische Inschrift vom J. 781 (nach Mingana 779), welche die Missionstätigkeit eines Mönches Olopen und den Bau eines Klosters in den J. 635/8 bezeugt. Vgl. P. Y. Saeki, The Nestorian Monument in China, Lond. 1916 (dazu F. Haase, ThRev 1917, 102/5). H. Leclercq, Chine, DictAC III, 1353/85. F. Nau, L'expansion nestorienne en Asie, Par. 1914 (Annales du musée Guimet t. 40). A. Mingana, Bulletin of J. Rylands Library Manchester 9, 1925, 297/371.

6. In Afrika gewann das Evangelium um 350 das Hochland von **Abessinien**[1] (Äthiopien). Es kamen damals, auf der Rückkehr von einer Indienreise von den Barbaren gefangen genommen, Frumentius und Ädesius, zwei Jünglinge aus Tyrus, als Sklaven an den Hof nach Axum, erlangten bald großen Einfluß und machten ihre Stellung zugunsten des Christentums geltend. Der König Aizanas nahm selbst den Glauben an; politische Beziehungen zu Byzanz wirkten dabei mit. Frumentius wurde, während Ädesius in die Heimat zurückkehrte, durch Athanasius von Alexandrien zum Bischof von Axum geweiht. Die Bekehrung des Landes machte große Fortschritte. Infolge der Verbindung mit Alexandrien fiel es später dem Monophysitismus anheim (s. § 55, 5), dem es noch heute zum größten Teil, allerdings unter Beimischung jüdisch-muhammedanischer Gebräuche, huldigt.

7. Im 6. Jh. nahmen die **Nubier** im Norden von Abessinien das Christentum, näherhin den Monophysitismus an. Unter dem Stamm der Nabatäer wirkte unter Justinian I der Presbyter Julian von Alexandrien, dann der B. Theodor von Philä (bis 551), etwas später der B. Longinus. Letzterer bekehrte auch die Alodäer. Vgl. J. Maspéro, RevHR 59, 1909, 299/317. G. Röder, ZKG 33, 1912, 364/98. E. L. Griffith, The Nubian Texts of the christ. Period, Abh. Berlin 1913.

§ 43.

Das Christentum bei den Germanen während der Völkerwanderung.[2]

1. Unter den germanischen Völkerschaften, welche auf ihrem Zuge nach dem Süden mit dem römischen Reiche und dem

[1] I. Guidi, Abyssinie, DictHE I, 210/27. H. Leclercq, Éthiopie, DictAC V, 584/624. E. Littmann, in „Deutsche Aksum-Expedition", 4 Bde 1913; dazu A. Rahlfs, Oriens christ. 1916, 282 ff. G. K. Rein, Abessinien, 3 Bde 1918/20. M. Chaîne, La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie, Paris 1925.

[2] H. v. Schubert, Dufourcq, Cambridge Med. History u. a., s. vor § 41. F. Dahn, Die Könige der Germanen, 12 Bde mit Reg. 1861/1909;

Christentum in Berührung traten, stehen die **Westgoten**[1] an erster Stelle. Sie saßen seit dem 3. Jahrh. am nördlichen Ufer der Donau, am West- und Nordrand des Schwarzen Meeres. Schon frühe bekehrten sich einige; es gab auch gotische Martyrer. Auf dem Konzil von Nicäa 325 erscheint ein Bischof von „Gothia" (wohl auf der Krim) namens Theophilus, wahrscheinlich ein Grieche von Geburt. Größere Fortschritte machte die Bekehrung des Volkes, als bald hernach der Gote Wulfila[2] oder Ulfila, wie er sich selbst schreibt, nachdem er in Konstantinopel zum Bischof geweiht worden war (341), sich über vier Jahrzehnte († 383) bei seinen Landsleuten dem Missionswerk widmete.

I—II² 1910/1, IV² 1885. E. v. Wietersheim-F. Dahn, Gesch. d. Völkerwand., 2 Bde ²1880/1. L. Schmidt, Allg. Gesch. d. german. Völker (bis 550) 1909; Gesch. d. dtsch. Stämme bis zum Ausgang d. Völkerwand., 2 Bde in 8 Teilen 1904/18; Gesch. d. german. Frühzeit (bis 481) 1925. Th. Hänlein, Die Bekehrung der Germanen z. Christent., 2 Teile 1919 (Quellenbücher). W. Classen, Die Germanen u. d. Christent. 1921. J. Bühler, Die Germanen in d. Völkerwand. 1922 (Quellenauszüge). Th. Hodgkin, Italy and her Invaders, 8 vol. Lond. 1880/99, I—IV ²1892/6. L. M. Hartmann, Gesch. Italiens im MA. I—II 1897/1902, I ²1923. P. Villari, Le invasioni barbariche in Italia, Milano 1901. N. Aberg, Die Franken u. Westgoten in d. Völkerwand., Uppsala 1922; Die Goten und Langobarden in Italien, ebd. 1923. G. Lizérand, Aëtius, Paris 1910. — Joh. Friedrich, KG. Deutschlands, 2 Bde 1869. G. Uhlhorn, Kämpfe und Siege d. Christent. in d. german. Welt ²1905. J. Schmidlin, Kath. Missionsgesch. 1925, 107 ff. G. Kurth, Les origines de la civilisation moderne, 2 vol. Paris ⁷1923. A. Dopsch, Wirtschaftl. u. soziale Grundlagen d. europ. Kulturentwicklung von Cäsar bis Karl d. Gr., 2 Bde ²1923/5. E. Löning, Gesch. des deutschen Kirchenrechts, 2 Bde 1878. H. v. Schubert, Das älteste german. Christent. 1909; Staat u. Kirche in d. arian. Königreichen u. im Reiche Chlodwigs 1912; Zur Germanisierung d. Christent., Festgabe Harnack 1921, 389/404. H. Böhmer, Das german. Christent., ThStKr 1913, 165/280.

[1] Jordanes, De origine actibusque Getarum, ed. M. Petschenig 1881, deutsch v. W. Martens ²1913. Isidorus Hispal., Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum, ed. Th. Mommsen, MG Auct. antiq. XI, deutsch v. D. Coste ³1910. Gams u. Leclercq, s. § 12, 3. F. Görres, ThStKr 1893; ZwTh 1898, 1899 (Eurich 466 — Sisibut 620). F. Martroye, Goths et Vandales, Par. 1904. E. Magnin, L'Église Wisigothique au VII^e siècle I, Par. 1912. J. Mansion, Les origines du christianisme chez les Gots, Anal. Boll. 1914, 5/30. E. Stocquart, L'Espagne politique et sociale sous les Visigoths (412—711), Brux. 1915. J. Zeiller, Les origines chrét. dans les prov. Danub. (s. § 12, 4) 407/596. H. Leclercq, Goths, DictAC VI, 1430/48. Schönfeld, Goti, REPauly-Wissowa Suppl. III, 797/845. Zu Hermenegild: F. Görres, ZwTh 1886, 153 ff.; A. Linsenmayer, Theol.-prakt. Monatsschr. 1905, 726/33.

[2] Mg. von G. Waitz 1840; W. Bessel 1860. F. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila I 1899. H. Böhmer, Wulfila, RE 21, 548/58. H. Böhmer-Romundt, Über d. liter. Nachlaß des W. u. s. Schule, ZwTh 1903, 233 ff. 361 ff. K. Müller, Ulfilas Ende, Z. f. dtsch. Altert. 55, 1914, 76/147. B. Capelle, La lettre d'Auxence sur Ulfila, RevBén 1922, 226/33. W. Streitberg, Die got. Bibel, 2 Bde 1908/10; vgl. A. Jülicher, Z. f. dtsch. Altert. 52, 1910, 365/87; H. Lietzmann, ebd. 56, 1919, 249/80; F. Kauffmann, Z. f. dtsch. Philol. 48, 1919, 7/80.

Zu diesem Zwecke schuf er auch eine gotische Buchschrift und übersetzte die Bibel ins Gotische. Da er sich dem damals durch K. Konstantius begünstigten **Arianismus** anschloß (in der Form des Homöismus, s. § 48), so beginnt damit die Einführung der Goten in diese Irrlehre. Als Kaiser Valens einem Teil der Westgoten wegen der Verfolgung des Christentums durch den heidnischen Häuptling Athanarich und wegen Andringens der Hunnen in Thrazien als foederati neue Wohnsitze anwies (376), wurden sie dort völlig christianisiert, d. h. arianisiert. Den Arianismus nahmen unter ihrem Einfluß die übrigen Westgoten und hernach fast alle anderen germanischen Stämme an und hielten ihn teilweise bis zu ihrem Untergange fest. Er wurde von ihnen als nationales Christentum gegenüber dem römischen Katholizismus eifersüchtig gehütet. Seine Besonderheiten sind außer dem homöischen Bekenntnis der Gebrauch der germanischen Sprache im Gottesdienst im Anschluß an Wulfilas Bibelübersetzung, die Beherrschung der Stammeskirche durch den König, der die Bischöfe ernennt und Synoden beruft, die Eingliederung des Klerus als Militärgeistlichkeit in die Organisation der Sippen und Hundertschaften, endlich das Eigenkirchentum der Grundherrn, die Gotteshäuser auf ihrem Besitztum errichteten (vgl. § 97).

2. Die Westgoten auf dem Balkan kamen mit ihren griechischen Schutzherrn bald in schweren Konflikt. Schlechte Behandlung durch den kaiserlichen Statthalter verursachte einen Aufstand; K. Valens verlor in der Schlacht von Adrianopel Sieg und Leben (378). Die Versuche seines Nachfolgers Theodosius d. G., wie auch später des hl. Johannes Chrysostomus, die Westgoten zur Annahme der nicänischen Orthodoxie zu bewegen, hatten geringen Erfolg. Der Arianismus behauptete sich bei ihnen noch geraume Zeit, als das Volk nach verheerenden Zügen durch Griechenland und Italien (410 Eroberung und Plünderung Roms unter Alarich) in Gallien und Spanien sich eine neue Heimat eroberte (419). Ein Umschwung trat erst gegen Ende des 6. Jahrh. ein. König Leovigild (568—86) legte gegen seine katholischen Untertanen noch die größte Strenge, teilweise sogar Grausamkeit an den Tag. Dagegen traten seine Söhne bereits zur Kirche über. Der Schritt des älteren, Hermenegild, der auf Zureden seiner Gemahlin Ingunde, einer fränkischen Prinzessin, den katholischen Glauben annahm, hatte allerdings noch keine weitere Folge, da er im Kriege gegen seinen Vater überwunden und im Kerker enthauptet wurde (585). Dagegen war der Übertritt des jüngeren, Rekared (586—601), um so bedeutungsvoller, denn dem Beispiele des Königs folgte, unter eifriger Mitwirkung des EB. Leander von Sevilla († c. 600) und seines Bruders und Nachfolgers Isidor († 636; s. § 78), der größte Teil der aria-

nischen Bischöfe und des Volkes. Im 7. Jahrh. entwickelte sich, wie die zahlreichen, vom König berufenen und in Toledo abgehaltenen Nationalsynoden (vgl. § 65, 3) zeigen, im Westgotenreich bereits ein reges kirchliches Leben. Staat und Kirche standen in engster Verbindung miteinander, nicht ohne Gefahr für die Kirche selbst durch ein Staatskirchentum ähnlicher Art, wie es in Byzanz bestand.

Die **Sueven** waren bei ihrer Niederlassung in Galläcien im Nordwesten Spaniens (409) noch größtenteils Heiden. Ihre Bekehrung erfolgte um die Mitte des 5. Jahrh. zunächst zur katholischen Religion. Bald darauf wurden sie aber arianisch. K. Chararich (550—59) kehrte indessen wieder zur Kirche zurück. Eine hervorragende Missionstätigkeit entfaltete im Lande der EB. Martin von Bracara oder Braga (vgl. § 78). Die weitere Geschichte der Sueven fällt mit der der Westgoten zusammen, deren Herrschaft sie durch Leovigild unterworfen wurden (585). Vgl. F. Görres, ZwTh 36, 1893, 542 ff.; RE 19, 128/32.

3. Infolge ihrer Beziehungen zu den Westgoten wurden im Laufe des 4. Jahrh. auch die **Ostgoten**[1] Arianer und blieben es bis zum Untergang ihres Reiches. Ihre Wohnsitze waren nach der Mitte des 5. Jahrh. Pannonien, bald hernach Italien, als ihr König Theoderich d. Gr.[1] den Odoakar, einen gebürtigen Skiren (s. u.) und ebenfalls Arianer, überwand und ermordete (489/93). Letzterer hatte seinerseits 476 dem weströmischen Reich den Todesstoß versetzt, indem er sich von den germanischen Truppen in Rom, die er in kaiserlichem Solde führte, zum König von Italien ausrufen ließ; der letzte Scheinkaiser Romulus (spottweise Augustulus) wurde abgesetzt. Die Herrschaft Theoderichs war im ganzen eine glückliche für das Land; er zeigte sich insbesondere als verständnisvollen Beschützer und Förderer der römischen Kultur. Obwohl selbst Arianer, ließ er auch den Katholiken seines Reiches ungestörte Religionsübung zuteil werden; diese zeigten ihm ihr Vertrauen, indem sie bei einer strittigen Papstwahl im J. 498 (Symmachus: Laurentius) seine Entscheidung anriefen (vgl. § 64, 6). Gegenüber der damals im Osten grassierenden, eine Zeitlang am byzantinischen Hof begünstigten Irrlehre des Monophysitismus (§ 55) hatten die Katholiken Italiens an dem arianischen König einen erwünschten Rückhalt. Sein Geheimsekretär war der vornehme Römer Cassiodorus (§ 78). Gegen Ende seiner Regierung ließ Theoderich jedoch, wegen Hinneigung der Römer zu Byzanz nach der Beilegung des Akacianischen Schismas (§ 55, 4) mißtrauisch geworden, den Staatsmann und Philosophen Boethius (§ 78) und dessen Schwiegervater, den Senator Symmachus, unter Anklage des Hochverrats hinrichten; P. Johannes I starb im Gefängnis (526). Zum eigentlichen Katholikenverfolger hat ihn aber

[1] G. Pfeilschifter, Theodorich d. Gr. u. d. kath. K. 1896; Theod. d. G. 1910. H. Grisar, Gesch. Roms u. der Päpste im MA. I 1901.

erst die spätere Legende gemacht. Nach seinem Tode (526) hatte das ostgotische Reich nicht mehr lange Bestand; es unterlag unter Totila und Teja schließlich der Übermacht und überlegenen Kriegskunst der Byzantiner (552/55).

4. Ostrom erfreute sich indes der Früchte seines Sieges selbst nur kurze Zeit. Schon 568 rückten die **Langobarden**[1] unter Alboin aus Pannonien in der apenninischen Halbinsel ein und eroberten sie bis auf den Exarchat von Ravenna, den Dukat von Rom und einige Striche im Süden, die den Byzantinern verblieben. Sie waren teils noch Heiden, teils bekannten sie sich zum Arianismus, den sie ohne Zweifel von ihren Stammesverwandten schon an der Donau angenommen hatten. Der Mittelpunkt ihres Reiches wurde Pavia. Gegen die katholische Kirche und römische Kultur zeigten sich die Langobarden vielfach rücksichtslos und gewalttätig. Als K. Authari 589 die bayerische Herzogstochter Theodelinde (§ 79, 2) heiratete, erhielten sie aber eine katholische Königin, und ihr Einfluß, unterstützt durch den Missionseifer P. Gregors d. Gr., hielt lange an. Ihr zweiter Gemahl, Herzog Agilulf von Turin, Autharis Nachfolger (590—615), war ebenfalls Arianer, legte aber der Verbreitung des Katholizismus kein Hindernis in den Weg. Ihr beider Sohn Adelwald wurde katholisch getauft und Theodelinde († 628) führte während seiner Minderjährigkeit die Regentschaft. Nach Adelwalds Sturz (625) folgten zwar noch mehrere arianische Könige, aber um 680 war der Sieg des Katholizismus entschieden. Ein Zentrum aszetischen und wissenschaftlichen Lebens im Langobardenreiche war das von dem hl. Kolumban (§ 72, 8) 614 gestiftete Kloster Bobbio im Trebbiatale.

Gleich den anderen germanischen Stämmen gelangten die **Rugier** auf nicht näher bekannte Weise zum Arianismus. Sie waren bei der Auflösung des Hunnenreiches nach Attilas Tod (453) in Norikum (Niederösterreich) ansässig, wo eben damals als unermüdlicher Tröster und Beschützer der bedrückten romanischen Bevölkerung der hl. Severin († 482) wirkte, dessen merkwürdiges Leben durch seinen Schüler Eugippius beschrieben wurde (ed. Th. Mommsen 1898; deutsch v. E. Rodenberg [3]1912 und von N. Hovorka 1925). Den arianischen Glauben bekannten wohl auch die enge mit den Rugiern verbundenen Skiren und Turkelingen. Vgl. A. Baudrillart, St. Séverin apôtre du Norique, Par. 1908. Th. Sommerlad, Die Lebensbeschreib. S.s als kulturgesch. Quelle 1903. R. Tomanek, Weidenauer Studien II, 1908, 351/418. R. Egger, Frühchristl. Kirchenbauten im südl. Norikum 1916.

5. Die **Burgunder**[2], die am Anfang des 5. Jahrh. am Mittelrhein, Main und Neckar ansässig waren, werden zunächst bei den

[1] Paulus Diaconus, Hist. Langob., ed. G. Waitz 1873, deutsch v. O. Abel [2]1888. J. Weise, Italien u. die Langobardenherrscher 568—628, 1887. K. Blasel, Die Wanderzüge der Langob. 1909. K. Voigt, Die königl. Eigenklöster im Langobardenreiche 1909. F. Schneider, Die Reichsverwaltung in Toskana (568—1268) I 1913. Fr. Tarducci, L'Italia dalla discesa di Alboino alla morte di Agilulfo (568—615), Città di Castello 1914.

[2] O. Jahn, Gesch. der Burgundionen, 2 Bde 1874. H. v. Schubert,

Kirchenhistorikern Orosius (VII, 32) und Sokrates (VII, 30) als katholische Christen erwähnt, doch kaum mit Recht. Sie haben wahrscheinlich von den Westgoten ganz überwiegend den arianischen Glauben übernommen und bewahrten ihn anfangs auch, als sie nach schwerer Niederlage durch die Hunnen sich um die Mitte des 5. Jahrh. neue Wohnsitze im Savoyerlande zwischen Jura, Rhone und Vogesen erwarben. Mit dem Tode König Gundobads und der Thronbesteigung seines katholischen Sohnes Sigismund (516) begann indessen der Übertritt des Volkes zur Kirche, um den sich namentlich der EB. Avitus von Vienne verdient machte. Der Arianismus ging hier um so rascher zu Ende, als das Volk bald darauf der Herrschaft der Franken unterworfen wurde.

6. Die **Vandalen**[1] bekannten den Arianismus, als sie, von Pannonien kommend und verbündet mit den Sueven und Alanen, nach verheerenden Zügen in Gallien sich im J. 409 in Spanien niederließen. Sie behielten diesen Glauben auch bei der Übersiedelung nach Afrika (429) bei, wo sie sich ein bedeutendes Reich gründeten. Ihr Streben ging sogar dahin, die katholische Religion in ihrer neuen Heimat zu verdrängen. So entstanden, vor allem unter den gewalttätigen Königen Geiserich (428—77) und Hunerich (477—84), wiederholte Verfolgungen, die von Bischof Viktor von Vita (484) eindrucksvoll geschildert werden. Der Episkopat und der Adel hatten in ihnen besonders schwer zu leiden. Schließlich machte der K. Justinian durch seinen Feldherrn Belisar 534 dem Vandalenreich ein Ende.

Viele Härten und Gewalttätigkeiten brachte schon die Besitznahme des afrikanischen Bodens mit sich. Nach einiger Zeit (437) trat Geiserich gegen die katholische Religion auch als solche feindselig auf. Als er Karthago erobert hatte (439), verbannte er sofort den Bischof Quodvultdeus (vgl. D. Franses, Die Werke des hl. Q. 1920; unter den pseudoaugustinischen Predigten sind 12 sehr wahrscheinlich von Q.) samt einem großen Teil seines Klerus und gab sie auf gebrechlichen Fahrzeugen dem Meere preis; doch gelangten sie glücklich nach Kampanien. Im J. 455 überfiel und plünderte Geiserich das wehrlose Rom. Die Verfolgung in Afrika dauerte mit dreijähriger Unterbrechung (454—57) bis 475 fort. Hunerich begann nach anfänglicher Milde die Katholiken seit 483 noch mehr zu bedrücken als sein Vater. Als das Religionsgespräch von Karthago vom 1. Febr. 484 infolge der Gewalttätigkeit der Arianer sich sofort wieder auflöste, wurden die katholischen Kirchen jenen überwiesen und all die harten Ketzergesetze der römischen Kaiser gegen die „Homousianer" in Anwendung gebracht, u. a. 348 Bischöfe verbannt. Die Wendung, die mit

Die Anfänge des Christentums bei den Burgundern, Sb. Heidelberg 1911, 3. P. N. Frantz, Avitus von V. als Politiker u. Hierarch, Diss. 1908. M. Besson, Étude etc., s. § 16, 4 (S. 67).

[1] Isidorus Hispal., Hist. Wandalorum (s. o.). Victor Vitensis, Hist. persecutionis Africanae provinciae, ed. M. Petschenig 1881. F. Görres, K. u. Staat im Vandalenreich, Deutsche Z. f. GW. 10, 1893, 14/70; ZwTh 1893, 494 ff. Ch. Diehl, L'Afrique byzantine (533—709), Paris 1896. L. Schmidt, Gesch. der Wandalen 1901. F. Martroye, Goths et Vandales, Paris 1904; Genséric, Paris 1907; DictAC VI, 1004/14. Leclercq u. a., s. § 12, 6.

der Thronbesteigung Guntamunds (484–96) eintrat, war von keiner Dauer, da Thrasamund (496–523) die katholischen Kirchen aufs neue schließen ließ und 60 Bischöfe, darunter Fulgentius von Ruspe (§ 57, 3), nach Sardinien exilierte (508). Gelimer (530—34), der Nachfolger des katholikenfreundlichen Hilderich (523–30), wieder ein verfolgungssüchtiger Arianer, vermochte bei seinem baldigen Sturze seine feindlichen Pläne nicht mehr auszuführen.

7. Die **Franken**[1], der zukunftsreichste unter den deutschen Stämmen, machten schon durch ihre Ansiedelung in einem bereits christlichen Lande Bekanntschaft mit dem Evangelium. Sie drangen nämlich nach der Mitte des 5. Jahrh. vom Niederrhein aus nach Südwesten vor, setzten sich nach Überwindung des römischen Statthalters Syagrius bei Soissons (486) im nördlichen Gallien bis zur Seine fest und eroberten, die Westgoten mehr und mehr über die Pyrenäen zurückdrängend, in kurzer Zeit das ganze Land bis auf den Süden. Nahmen zunächst auch nur einzelne das Christentum an, so sollte sich ihm bald das Volk als Ganzes, und zwar sofort in der katholischen Form zuwenden. Der junge tatkräftige König Chlodwig (481—511) wurde ihm schon durch seine treffliche Gemahlin Chlotilde, eine burgundische Prinzessin, günstig gestimmt und ließ seine beiden Söhne taufen. Nach Gregor von Tours, dem Geschichtschreiber der Franken (II, 31), gelobte er, in der Schlacht gegen die Alamannen im Oberelsaß 496 schwer bedrängt, für den Fall des Sieges selbst die Annahme des Christentums. Doch wirkten sicher auch politische Gründe, so namentlich die Aussicht, durch den Anschluß an die Kirche eine starke Stütze für das neugegründete Merowingerreich zu erhalten, bei Ausführung des Beschlusses mit. An Weihnachten 496 empfing Chlodwig mit 3000 seiner

[1] Gregorius Tur., Historia Francorum, edd. W. Arndt et B. Krusch, MGSS rer. Merov. I, deutsch v. W. Giesebrecht- S. Hellmann, 3 Bde 1911/3. Fredegarii Chronicon, ed. B. Krusch, MGSS rer. Merov. II, deutsch von O. Abel [2]1888. Passiones vitaeque sanctorum, Concilia aevi Merovingici, s. § 2, 10 c. G. Kaufmann, Deutsche Gesch. bis auf Karl d. Gr. 2 Bde [2]1880/1. W. Schultze, Deutsche Gesch. von der Urzeit bis zu d. Karolingern, 2 Bde 1894/6. Br. Gebhardt, Handb. d. dtsch. Gesch. neubearb. hg. v. A. Meister I[6] 1922. G. Richter, Annalen des fränk. Reiches im Zeitalter der Merow. 1873. A. Hauck, KG. Deutschlands I[3.4] 1904. L. Duchesne (Fastes épisc.), Launay, Leclercq, s. § 12, 2. J. Bühler, Das Frankenreich nach zeitgenöss. Quellen 1923. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I, 1924, 173 ff. A. Marignan, Études sur la civilisation française, 2 vol. Paris 1899. G. Kurth, Clovis, 2 vol. Paris [2]1901 (Neudruck 1923); Sainte Clotilde, Paris [7]1900; Études franques, 2 vol. Brux. 1919. H. Leclercq, Clovis, DictAC III, 2037/74 (hier über Chlodwigs Taufe, vgl. noch Funk, ThQ 1895, 351 f.; Hauck I[4], 595 ff.; E. Vacandard, RClFr 76, 1913, 143/56). J. W. Loebell, Gregor v. Tours u. s. Zeit [2]1869. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger 1900. Vita S. Genovevae ed. C. Künstle 1910; vgl. G. Kurth, RHE 1913, 5/80; 1914/20, 437/42; E. Vacandard, Études de critique IV, Paris 1923; B. Krusch, NA 40, 1915, 131 ff. 265 ff.; H. Leclercq, DictAC VI, 960/90. J. Bernhart, Die hl. Radegunde 1915. R. Aigrain, Sainte Radegonde, Paris 1918. M. J. Couturier, Sainte Bathilde, Paris 1909.

Gefolgsmannen durch den B. Remigius zu Reims die Taufe. Die anderen Franken folgten bald nach; wie bei den übrigen Germanen entschied auch bei ihnen die Bekehrung des Königs die Religion des Volkes. Chlodwigs Beispiel wirkte allem nach sogar über den Bereich seiner Herrschaft hinaus; wenigstens erscheinen auch sein Vetter K. Chararich und dessen Sohn, die als Stammesherzoge einen Teil der Franken beherrschten, als Christen. Übrigens bestanden die fränkischen Sonderreiche nicht mehr lange, da es Chlodwig gelang, sämtliche Franken durch List und Gewalt zu einer Monarchie zu vereinigen. Sein Sieg über die Alamannen und die Ausdehnung der fränkischen Herrschaft über die Burgunder, Thüringer und Bayern unter Chlodwigs Söhnen hatte auch für die Christianisierung dieser Völkerschaften eine erhebliche Bedeutung (vgl. § 43, 5; 79).

8. Die Bekehrung der Franken zum katholischen Glauben war, wie schon Zeitgenossen erkannten, ein Ereignis von gewaltiger Tragweite. Es wurde dadurch nicht nur ihnen selbst der unmittelbare Zugang zu den Schätzen der antik-christlichen Kultur, welche die Kirche verwahrte und schützte, eröffnet, sondern auch der weiteren Verbreitung des Arianismus bei den Germanen, die damals der Ostgotenkönig Theoderich anstrebte, ein Riegel vorgeschoben, ja sein Untergang besiegelt. Wenn noch im Laufe des 6. Jahrh. drei germanische Stämme, die Burgunder, Westgoten und Sueven, von der Irrlehre sich lossagten, so ist darin gewiß auch eine Folge der religiösen Stellung der Franken zu erkennen. Ferner ward im Frankenreiche der bei den Ostgoten und Vandalen so verhängnisvolle Zwiespalt zwischen der Religion der Bezwinger und jener der Unterworfenen vermieden und so wesentlich die Verschmelzung beider zu einem einheitlichen Staatskörper erleichtert. Ja noch mehr: Chlodwig erschien, da damals fast alle anderen germanischen Fürsten Heiden oder Arianer waren, als der Vorkämpfer und Schirmherr des Katholizismus im Westen, eine Stellung, die auch seinen Nachfolgern blieb und auf die Karolinger überging.

Die Annahme des Christentums war nun allerdings bei König und Volk der Franken zunächst nur eine äußerliche und bedeutete noch nicht die Entwicklung eines wahrhaft christlichen Tugendstrebens. Heidnische Roheit und Aberglaube wucherten weiter, Treulosigkeit, Gewalttat und Unzucht waren weit verbreitet, zumal unter dem Adel; ja das Herrscherhaus selbst befleckte sich mit Verbrechen aller Art. Da die fränkische Kirche eine ausgesprochene Landes- und Staatskirche war und insbesondere die Entscheidung bei den Bischofswahlen der Krone zustand (§ 60), so wurde auch sie in weitgehendem Maße in den Verfall hineingezogen. Der Tiefstand der religiös-sittlichen Verhältnisse ward nach vorübergehender Besserung in den wilden Kämpfen

der weltlichen und geistlichen Großen im 7. Jahrh. erreicht; es bedurfte einer durchgreifenden Reform, um das Westfrankenreich aus seiner Gesunkenheit herauszureißen und wieder in aktive Verbindung mit dem Papsttum zu bringen (s. § 80, 3). Aber trotz alledem fehlt es auch in dieser Periode nicht an Lichtseiten und die zivilisatorische Kraft der Kirche versagte nie ganz. Es gab treffliche Bischöfe, wie Remigius von Reims († 535), Cäsarius von Arles († 543), Nicetius von Trier († 566), Germanus von Paris († 576), Gregor von Tours († 594), Venantius Fortunatus von Poitiers († c. 601), vgl. § 78, 4. Gallien und Burgund hatten in dem hl. Kolumban einen gewaltigen Bußprediger und einflußreichen Klosterstifter (590—610; s. § 72, 8). Ausgezeichnete Frauen wirkten in Kloster und Welt, wie die hl. Genovefa († 512), die hochverehrte Patronin von Paris, die schon genannte Chlotilde († 545), die hl. Radegunde († 587) aus thüringischem Königshause, erst Gemahlin des rohen K. Chlotar I, dann Nonne zu Poitiers, die hl. Burgundofara († 657), Äbtissin des Klosters Faremoutier, die hl. Bathilde († c. 680), Gemahlin Chlodwigs II, und manche andere. Das Synodalleben im Frankenreich war, wenigstens im 6. Jahrh., ein reges — von 511 bis 614 sind über 30 „Reichskonzilien" bekannt — und manche Klöster hörten auch in der schlimmsten Zeit nicht auf, Horte der Frömmigkeit und höheren Bildung zu sein.

§ 44.

Die Kirche bei den Kelten und Angelsachsen auf den britischen Inseln.[1]

1. Bei den **Briten**[2], den Bewohnern der römischen Provinz Britannien, hatte das Christentum schon um die Wende des 2. Jahrh. Eingang gefunden (§ 12, 5). Im vierten wurde es fast allgemein angenommen und drang im Norden bis gegen Schottland vor. Doch vermochte es sich in dieser Ausdehnung nicht zu behaupten. Als die Römer die Provinz am Anfang des 5. Jahrh. aufgeben mußten, wurde das Land der Tummelplatz der heidnischen Pikten und Skoten, d. i. der Bewohner von Schottland und Irland. Der christliche Britenfürst Vortigern rief die nieder-

[1] Haddan-Stubbs, Councils and eccl. Documents, s. § 2, 2. L. Gougaud, Les chrétientés celtiques, Paris 1911. H. Zimmer, Keltische Kirche, RE 10, 204/43. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I, 1924, 216 ff. 260 ff.

[2] Beda H. E. (s. u. Nr. 4) I, 8 22. F. Cabrol, H. Williams, J. Chevalier, s. § 12, 5. Th. Hodgkin, History of England (— 1066), Lond. 1906. E. Windisch, Das keltische Britannien, Abh. Leipzig 29, 1912. F. Loofs, Antiquae Britorum Scotorumque ecclesiae quales fuerunt mores 1882. Funk, AU I, 421/59 (altbrit. K.).

deutschen Stämme der Angeln, Sachsen und Jüten vom Festland herüber zu Hilfe, die auch seit 428 in Scharen kamen. Aber aus Freunden wurden sie bald zu Eroberern, und mit ihnen breitete sich auf dem größeren Teil der Insel das Heidentum wieder aus. Die Briten behaupteten ihre Selbständigkeit und die christliche Religion nur in dem gebirgigen Westen, in Cambrien (Wales) und Cornwall, soweit sie nicht nach der gegenüberliegenden Küste von Nordwestgallien (Armorika, Bretagne) auswanderten. Infolge ihrer abgeschlossenen Lage und ihres geringen Verkehrs mit der übrigen Christenheit bildeten sich bei ihnen einige kirchliche Sondergebräuche heraus (Beibehaltung des alten 84jähr. römischen Osterzyklus, Abweichungen in der Form der Tonsur, des Taufritus u. a.), die dann auch auf die iroschottische Missionskirche (s. u.) übergingen und erst im 7./8. Jahrh. nach langen Verhandlungen zugunsten der römischen Übung aufgegeben wurden (vgl. § 69, 6). Doch ist die Behauptung (Ebrards u. a.), daß in Britannien eine „romfreie", „evangelische" Kuldeerkirche (von cele De = Diener Gottes) ohne Bischofsamt, Zölibat und päpstliche Jurisdiktionsgewalt bestanden habe, durchaus hinfällig.

2. Während so in Britannien das Christentum bedauerlicherweise wieder zurückgedrängt wurde, begann es die benachbarten Länder zu erobern. In **Irland**[1] (Hibernia, Scotia [maior]) war es schon früher, wohl von Britannien (Wales) aus, verkündigt worden, da 431 von P. Cölestin I Palladius als erster Bischof ‚ad Scottos in Christum credentes' gesandt wurde. Doch war seine Wirksamkeit allem nach kurz und unbedeutend. Die weitere und völlige Bekehrung der Insel ist ein Verdienst des hl. Patrick (Patricius) und seiner Schüler. Er war ein geborener Brite und wurde 16jährig von Seeräubern nach Irland verschleppt, wo er als Sklave die Schafe hütete. Nach sechs Jahren entflohen, erlangte er in Gallien (Lerinum) theologische Ausbildung und kehrte dann als Glaubensbote in das Land

[1] Libri S. Patricii ed. W. Stokes, 2 vol. Lond. 1887; ed. N. J. D. White, Dublin 1905 u. Lond. 1918, englisch v. dems., Lond. 1920. Liber Ardmachanus, The Book of Armagh, ed. J. Gwynn, Dublin 1913. C. Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae, 2 vol. Oxf. 1910; Lives of Irish Saints, 2 vol. ebd. 1922; Miscellanea hagiographica hibernica, Brux. 1925. Mg. über S. Patrick von J. B. Bury, Lond. 1905; Riguet, Paris 1911; F. R. M. Hitchcock, Lond. 1916; N. J. D. White, ebd. 1920. P. Grossjean, Patriciana, Anal. Boll. 1925 241/60. K. Greith, Gesch. der altirischen Kirche 1867. A. Bellesheim, Gesch. d. kath. K. in Irland, 3 Bde 1890/1. G. T. Stokes, Ireland and the Celtic Church (— 1172), Lond. [6]1907. H. Zimmer, Sb. Berlin 1909, 543 ff. 582 ff. (Gallien u. Irland). L. Gougaud, L'œuvre des Scotti dans l'Europe continentale, RHE 1908, 21 ff. 255 ff.; Gaelic Pioneers of Christianity (VI—XII Cent.), Dublin 1923. W. Levison, Die Iren u. die fränkische K., Hist. Z. 109, 1912, 1/22; vgl. NA 29, 1914, 167 ff. (Palladius u. Patrick). F. Kattenbusch, Irland in der KG., ThStKr 94, 1921, 1/27.

zurück, wohin ihn sein Herz rief (Confessio S. Patricii). Er wirkte als Nachfolger des Palladius 30 Jahre lang (432—61) mit solchem Erfolge unter den Iren, daß die „grüne" Insel fortan als christliches Land erscheint. Der Hauptsitz seiner bischöflichen Tätigkeit war Armagh (später Erzbistum). Klöster entstanden in dem Lande in so großer Zahl — zu jedem Clan (Stamm) gehörte eines —, daß sie der irischen Kirche geradezu ein monastisches Gepräge aufdrückten. Sie waren nicht nur Horte strengster Aszese („Insel der Heiligen"), sondern auch Pflegestätten gelehrter Bildung. Mönche waren die Seelsorger. Seit dem 6. Jahrh. zogen zahlreiche iroschottische Mönche (Scotti peregrinantes, peregrini), von aszetischem Wandertrieb erfaßt, in die Ferne und wurden dann in Schottland, Gallien und Deutschland Prediger des Evangeliums. Mangelte ihnen auch meist die Gabe der Organisation und war ihre Frömmigkeit und Missionsmethode öfter allzu individualistisch, sie haben doch Großes für das Reich Gottes geleistet.

3. Im Süden von **Schottland**[1], das bei den Römern Caledonia, im Mittelalter Scotia (minor) genannt wurde, im Reiche der Pikten, predigte seit Ende des 4. Jahrh. der Brite Ninian. In den Norden der Halbinsel und zu größerer Verbreitung überhaupt gelangte das Christentum daselbst durch die 34jährige Missionstätigkeit des irischen Abtes Kolumba, des eigentlichen Apostels des Landes († 597). Ausgangspunkt dieser Mission war das Kloster, das er auf der Hebrideninsel Eo, Io, I oder Hy (später Iona) errichtete. Die neugegründete Kirche war wie diejenige Irlands ihrer Verfassung nach lange Zeit eine Mönchskirche und teilte die Eigentümlichkeiten der britischen (s. o.). Die Oberleitung führten die Äbte von Iona, obwohl sie nach dem Vorgang des Stifters nur Priester waren; die mit der bischöflichen Weihe ausgerüsteten Mönche standen unter ihrer Jurisdiktion. Weltgeistliche treten erst im 8. Jahrh. auf, als eine engere Verbindung mit Rom hergestellt wurde. Eine eigentliche Diözesaneinteilung wurde in Schottland aber erst im 12. Jahrh. vorgenommen.

4. Gegen Ende des 6. Jahrh. begann endlich auch in **England**[2] das Evangelium sich wieder auszubreiten. Der weitblickende

---

[1] Adamnanus, Vita S. Columbae, ed J. T. Fowler, Oxf. ²1920; vgl. G. Brüning, Adamnans Vita Col., Diss. 1917. T. H. Walker, St. Columba, Lond. 1923. A. O. Anderson, Early sources of Scottish History (500—1286), 2 vol. Edinb. 1922. A. Bellesheim, Gesch. der kath. K. in Schottland, 2 Bde 1883. W. F. Skene, Celtic Scotland, 3 vol. Edinb. ²1887. J. Dowden, The Celtic Church in Scotl., Lond. 1894; The Bishops of Scotl., Lond. 1912. A. B. Scott, St. Ninian, Lond. 1917; The Pictish Nation, its People and its Church, Edinb. 1918. K. Strecker, NA 43, 1921, 1/26 (Ninian).

[2] Beda Venerabilis, Hist. Ecclesiastica gentis Anglorum, ed. A. Holder ³1890; ed. C. Plummer, 2 vol. Oxf. 1896. Vita Wilfridi, ed.

P. Gregor d. Gr. (§ 64, 7) schickte im J. 596 den Benediktinerabt Augustin mit ungefähr 40 Mönchen als Missionäre zu den Angelsachsen. Der König Ethelbert von Kent, damals Bretwalda (Oberkönig) der angelsächsischen Heptarchie, durch seine Gemahlin Berta, eine fränkische Prinzessin, bereits zugunsten des Christentums gewonnen, erlaubte den Glaubensboten nicht bloß die Predigt, sondern empfing selbst schon (an Pfingsten?) 597 mit Tausenden seiner Volksgenossen die Taufe. Der Papst sandte auf die Nachricht von dem großen Erfolge weitere Glaubensboten (Mellitus, Justus u. a.) und ordnete die Errichtung von zwei Kirchenprovinzen mit je zwölf Suffraganbistümern an (601). Die Metropolen sollten die früheren britischen Bistümer London (für den Süden) und York (für Nordengland) sein. An die Stelle des ersteren trat jedoch Canterbury (Cantuaria), die Hauptstadt von Kent, wo die Mission ihren Anfang genommen und Augustinus seinen Bischofssitz aufgeschlagen hatte. Die Missionierung der Angelsachsen erfolgte nach der klugen Weisung des Papstes in möglichster Anpassung an die Landessitte (Umwandlung der Götzentempel in Kirchen, der heidnischen Feste in christliche). Augustinus († 604) knüpfte auch Verbindung mit der altbritischen Kirche in Wales (s. o.) an, bei dem Haß der Briten gegen die Eroberer ihres Landes zunächst freilich mit geringem Erfolg. Binnen fünfzig Jahren unterwarfen sich der Religion des Kreuzes fünf weitere angelsächsische Königreiche, besonders Essex mit der Hauptstadt London (Bistum 604) und das mächtige Northumbrien. Letzteres wurde zuerst durch Paulinus, Bischof von York, der auch den König Edwin, Schwiegersohn Ethelberts von Kent, taufte (627), in Angriff genommen, aber nach einer heidnischen Reaktion auf Ersuchen des Königs Oswald vom Kloster Hy aus christianisiert und damit der iroschottischen Kirche zugeführt (635). Dreißig Jahre später (664) nahm es indessen infolge der Bemühungen des hl. Wilfrid, späteren Bischofs von York, auf der Synode von Streaneshalch die römischen Kirchengebräuche, namentlich die neue Osterberechnung, an (§ 69, 6). Die Organisation der angelsächsischen

W. Levison, MGSS rer. Merov. VI; vgl. K. Obser, Wilfrid d. Ältere 1884. A. Bassenge, Die Sendung Augustins usw. 1890. B. Holtheuer, Die Gründung der angelsächs. K. 1897. A. Brou, St. Augustin de Cant., Paris ²1900. H. Howorth, St. Augustine of Cant., Lond. 1913. F. Cabrol u. a., s. § 12, 5. Th. Hodgkin, s. o. Nr. 1. A. Humbert, Angleterre (5./10. s.), DictHE III, 156/73. E. Winkelmann, Gesch. der Angelsachsen bis z. Tode K. Alfreds (901) 1884. G. F. Browne, The Conversion of the Heptarchy, Lond. ²1906. W. Hunt, The English Church 597—1066, Lond. ²1907. Ch. Oman, England before the Norman Conquest, Lond. 1910. A. Hauck, Deutschland u. England in ihren kirchl. Bezieh. 1916. F. Kattenbusch, England in der KG., ThStKr 93, 1920, 1/53. O. Jensen, Der englische Peterspfennig 1903. C. Daux, Le denier de St. Pierre, Paris 1909. Weitere Lit. bei Ch. Gross, The Sources and Literature of English Hist., s. § 2, 11.

Kirche ward in engem Anschluß an Rom durch den EB. Theodor von Canterbury (669—90), einen geborenen Griechen (§ 107,2), vollendet. Es entwickelte sich in ihr, zumal in den zahlreichen Klöstern, ein blühendes religiöses und wissenschaftliches Leben. Die Anhänglichkeit der Angelsachsen an das Papsttum fand besonders durch die häufigen Pilgerfahrten ad limina apostolorum und durch die Entrichtung einer jährlichen Abgabe nach Rom ihren Ausdruck. Sicher versprach bereits König Offa von Mercien († 796) einen Peterspfennig (denarius S. Petri). Wie die iroschottische so entfaltete auch die angelsächsische Kirche seit der 2. Hälfte des 7. Jahrh. eine hervorragende Missionstätigkeit auf dem Festlande (§ 79, 4; 80), und ihr eignete in hohem Maße, was jener abging: Anpassungsfähigkeit, organisatorische Kraft und Verständnis für die hierarchische Ordnung in der Kirche.

§ 45.

Die Beschränkung des Christentums durch den Islam.[1]

1. Während das Evangelium im Westen stets weiteres Gebiet eroberte, erstand ihm im Osten ein furchtbarer Gegner im Islam. Das Geburtsland dieser neuen Religion ist Arabien, ihr Stifter Muhammed, geb. 570 zu Mekka, gest. 632 zu Medina. Er erwarb sich das Verdienst, den Götzendienst in seiner Heimat beseitigt und die Araber zum Monotheismus geführt zu haben, den er auf seinen Reisen als Kaufmann bei Juden und Christen bzw. judenchristlichen Sekten kennen lernte. Er anerkannte auch Moses und Christus als Propheten, die Auferstehung und ein ewiges Gericht. Der Anspruch jedoch, den er seit 610 auf Grund von Visionen und Träumen erhob, als Bote Gottes und höchster

---

[1] Mg. über Muhammed von A. Sprenger, 3 Bde 1861/5; H. Grimme, 2 Bde 1892/5, kürzer 1904; H. Reckendorf 1908; T. Andrae, Uppsala 1918. A. Harnack, DG. II⁴, 1909, 529/38. Chantepie de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. I⁴, 1925, 648/756. A. Seitz, Muhammeds Religionsstiftung 1921. C. Clemen, Muhammeds Abhängigkeit v. der Gnosis, Harnack-Ehrung 1921, 249/62. W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans vom Judent. u. Christent. 1922. G. Sacco, Le credenze religiose di Maometto, Roma 1922. Aug. Müller, Der Islam im Morgen- u. Abendland, 2 Bde 1885/7. The Cambridge Medieval History II, Cambr. 1913. Cl. Huart, Gesch. der Araber, deutsch von S. Beck u. M. Färber, 2 Bde 1914/6. K. Güterbock, Der Islam im Lichte der byzant. Polemik 1912. H. Lammens, Le berceau de l'Islam I, Rome 1914. T. Mann, Der Islam einst u. jetzt 1914. J. Hell, Die Religion des Islam I 1914 (Textauswahl); Die Kultur der Araber ²1919. R. Hartmann, Palästina unter d. Arabern (633—1516) 1915. G. Simon, Der Islam u. die christl. Verkündigung 1920. Carra de Vaux, Les penseurs de l'Islam, 4 vol. Paris 1921/3. J. Lippl, Der Islam 1922 (Samml. Kösel). C. H. Becker, Islamstudien I 1924. I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam ²1925. G. Pfannmüller, Handbuch der Islam-Literatur 1923. E. L. Iselin, Der Untergang der christl. Kirche in Nordafrika 1918.

Prophet zur Verkündigung des wiederentdeckten wahren Glaubens berufen zu sein, mußte ihn notwendig jenen beiden Religionen wieder entfremden. Die Abwendung von ihnen fällt in die Zeit nach seiner Flucht oder richtiger Auswanderung (Hedschra) von Mekka nach Medina (Jathrib) im J. 622 (Beginn der muhammedanischen Zeitrechnung). Damals fing er auch an, von der bei den Arabern erlaubten Polygamie Gebrauch zu machen. Er beschuldigte die Juden und Christen, die hl. Bücher verfälscht zu haben, letztere namentlich durch die Lehre von der Trinität. Verschiedene jüdische Gebräuche wurden wieder beseitigt, die Gebetsrichtung (Kibla) von Jerusalem nach Mekka verlegt.

Der Islam (= unbedingte Hingabe an Gott) ist eine synkretistische Religion, ein Gemisch aus Judentum, Christentum und arabischem Heidentum. Seine drei Hauptdogmen sind der Glaube an den einzigen unsichtbaren Gott (Allah), an Muhammed als höchsten Propheten und an ein vergeltendes göttliches Gericht. Die Prädestinationslehre zeigt schroffen Determinismus (Kismet = Fatalismus), das jenseitige Leben wird grobsinnlich gedacht. Als die fünf Hauptpflichten oder „Säulen" der Religion gelten: das Glaubensbekenntnis, fünfmal tägliches Gebet mit rituellen Waschungen, Fasten im Monat Ramadan, Wohltätigkeit (Armensteuer), Pilgerfahrt nach Mekka wenigstens einmal im Leben. Weitere Vorschriften sind die Beschneidung, das Verbot des Genusses von Wein und Schweinefleisch, das Bilderverbot usw. Das hl. Buch der Muslime, der teilweise hochpoetische Koran (= Rezitation, Vorlesung), enthält die Worte und angeblichen Offenbarungen des Propheten, die nach seinem Tode zusammengestellt und redigiert wurden; er ist für Religion, Sitte und Recht maßgebend (deutsch von L. Ullmann ²1897; L. Goldschmidt 1923; Auswahl von H. Grimme 1923). Ihm steht als Erläuterung die Ssunna (Tradition) zur Seite, die aber von den Schiiten in Persien verworfen wird. Die Gesamtzahl der heute lebenden Muhammedaner schätzt man auf 225—260 Millionen.

2. In den späteren Lebensjahren tritt bei Muhammed immer mehr der politische Herrschaftsgedanke hervor, dem die religiöse Idee dienen muß. Der Schwärmer, Bußprediger und Prophet wird zum kriegsgewaltigen Fürsten und schlau berechnenden Politiker; Grausamkeit und Wollust entstellen seinen Charakter. Indem er auf Grund einer neuen Offenbarung seinen Anhängern den heiligen Krieg (Dschihad), die grundsätzliche und unablässige Bekämpfung der Ungläubigen, d. h. aller Nichtmuhammedaner, als Pflicht einschärfte, begann er vor allem Arabien zu erobern. Mekka wurde 630 wieder gewonnen und nach Vernichtung der Götzenbilder das altarabische Heiligtum der Kaaba (d. h. Würfel) zum Mittelpunkt der neuen Religion gemacht. Nach Muhammeds Tode (632) dehnten seine Nachfolger, die Kalifen (= Stellvertreter), unter denen sich die muhammedanische Theokratie erst voll entfaltete, die Eroberungs- und Raubzüge in die Nachbarländer Arabiens aus (arabische Völkerwanderung). Es war ein stürmischer Siegeslauf, der dem byzantinischen Kaiserreich eine Reihe seiner schönsten Provinzen entriß und der christlichen Sache unermeßlichen Schaden brachte; „der Islam wurde

der Henker des Hellenismus“ (Mommsen). Die Kalifen Abu Bekr (632—34) und Omar (634—44) unterwarfen bereits Palästina, Syrien, Ägypten und Persien. Die Patriarchate Antiochien, Jerusalem (638) und Alexandrien (642) kamen so unter arabische Herrschaft. Die Spaltung der Christenheit durch die christologischen Kämpfe erleichterte ihre Eroberung; begrüßten doch die Monophysiten in Ägypten die Herrschaft der Araber als Befreiung von Byzanz anfangs mit Freude! Unter Othman (644—56) wurden Armenien und Cypern gewonnen und ein Angriff auf das Gebiet von Karthago gemacht. Unter der Dynastie der Omajaden (661—750) folgte im Osten der Vorstoß bis nach Indien und Turkestan, im Westen die Eroberung Karthagos (698), der Berberei und des weiteren Nordwestafrika, der Übergang nach Spanien (711). Auch Konstantinopel ward von den Arabern 717/18 lange, doch vergeblich belagert.

3. Die christliche Religion wurde von den Muhammedanern in den eroberten Ländern mit einigen Beschränkungen in der Regel belassen. Nur aus Arabien mußten ihre Bekenner wie auch die Juden auswandern. Gleichwohl erfuhr sie allenthalben große Einbuße, da infolge der langjährigen kirchlichen Streitigkeiten in jenen einst so blühenden christlichen Ländern Glaube und Zucht nicht wenig Not gelitten hatten. Die neuen Herrscher sahen anderseits die Annahme ihrer Religion gern und suchten sie unter Umständen durch Bedrückungen oder Verlockungen herbeizuführen. Auch verfolgten einige gesetzliche Anordnungen das Ziel, die Christen zum Übertritt zu bewegen, wie die Befreiung der Abtrünnigen von der Kopfsteuer und die Freilassung der Sklaven und Leibeigenen der Christen, welche den Islam annahmen. Auf die Abwendung von ihm war dagegen die Todesstrafe gesetzt und dadurch die christliche Missionstätigkeit fast völlig unterbunden. Unter diesen Umständen konnte ein zahlreicher Abfall nicht ausbleiben; die christlichen Kirchen sanken, soweit sie bestehen blieben, zur Bedeutungslosigkeit herab. Im nordwestlichen Afrika ging das Christentum mit der Zeit gänzlich unter; das Land versank in Unkultur und Barbarei. Die Kirche von Karthago, die sich am längsten erhielt, verschwindet um 1160 völlig aus dem Gesichtskreis.

II. Kapitel.

Entwicklung der kirchlichen Lehre. Theologische Streitigkeiten, Häresien und Schismen.[1]

§ 46.

Die theologischen Streitigkeiten und Lehrentwicklung im allgemeinen.

1. Die theologischen Kämpfe dieser Zeit überragen die früheren weit an Umfang wie an Bedeutung. Sie dauern die ganze Periode an, von Anfang bis zu Ende, und drücken ihr, wenigstens im Osten, geradezu das Hauptgepräge auf. Sie betreffen ferner die wichtigsten Punkte des Glaubens. Was ihnen noch eine besondere Bedeutung verleiht, ist der Umstand, daß nun auch die Staatsgewalt in dem christlich gewordenen Reiche zu den Glaubensstreitigkeiten Stellung nahm und sie nicht selten in maßgebender Weise beeinflußte. So kam es zu einer Reihe von allgemeinen Konzilien oder Reichssynoden (§ 65), auf denen die strittigen Punkte gründlich durchberaten und entschieden wurden. Der Kampf weckte in der Kirche eine Fülle von geistigen Kräften und rief die fähigsten Köpfe zur Verteidigung, Erläuterung und Entwicklung des Dogmas auf den Plan; die Blütezeit der patristischen Literatur (s. § 74—76) hängt aufs engste mit diesen Lehrstreitigkeiten zusammen.

2. Dem Inhalt nach lassen sich drei Hauptkämpfe unterscheiden.

a) Vor allem tauchte die trinitarische Frage (vgl. § 32) wieder auf. Zuerst handelte es sich nur um das Verhältnis des Sohnes zum Vater, d. i. um die Theologie im engeren Sinne, wobei die Falschlehren des Arianismus und Semiarianismus zu überwinden waren, später gegenüber den Pneumatomachen auch um die Wesenheit des Hl. Geistes. Die autoritative Entscheidung gaben die beiden ersten ökumenischen Synoden zu Nicäa 325 und Konstantinopel 381.

b) Aus dem trinitarischen Streit entwickelte sich der christologische. Er verlief in vier Etappen. Zuerst war die Ansicht der Arianer und des Apollinaris abzuweisen, daß der Logos nicht die volle Menschennatur angenommen habe. Dann handelte es sich um die Bestimmung des Verhältnisses der beiden

[1] J. Schwane, Dogmengesch. d. patrist. Zeit (325—787) ²1895. J. Tixeront, Histoire des dogmes II (318—430), III (430–800), Par. 1909/12. Hefele, Konz.-Gesch. u. Hefele-Leclercq (s. § 2, 2) I—III. A. Harnack, Lehrbuch der DG. II—III⁴ 1909/10. R. Seeberg, Lehrb. der DG. II³ 1923. Loofs, Bonwetsch, Wiegand, s. vor § 27; weiteres vor § 41.

Naturen in Christus; sie erfolgte mit Verurteilung der falschen Trennung und Vermischung durch den Nestorianismus bzw. Monophysitismus auf der 3. und 4. allgemeinen Synode zu Ephesus 431 und Chalcedon 451. Im Gefolge dieser Kämpfe kam es zur Absplitterung schismatischer Landeskirchen von der Reichskirche, die teilweise bis heute bestehen. Endlich erhob sich die Frage nach dem Willen in dem Erlöser; sie fand mit Abweisung des Monotheletismus ihre Lösung durch die 6. allgemeine Synode zu Konstantinopel 680/81.

c) Fast gleichzeitig mit dem christologischen brach im Abendland, da hier die praktisch-religiösen Interessen, nicht die spekulativen wie im Orient, überwogen, der anthropologische oder soteriologische Lehrstreit aus, betreffend den Urzustand des Menschen, die Folgen des Sündenfalls und das Verhältnis von Gnade und Freiheit. Die Gegensätze, die hier zu bekämpfen waren, sind der Pelagianismus und Semipelagianismus. Den Hauptkampf gegen die falschen Auffassungen führte hier der Doctor gratiae, Augustinus.

Den großen Kämpfen gehen zahlreiche kleinere Streitigkeiten zur Seite. Sie stehen teils mit jenen in Zusammenhang, teils haben sie einen eigenen Ursprung. So gering aber ihre innere Bedeutung ist, so haben einige die Welt doch in hohem Grade aufgeregt, wie die Kämpfe der Donatisten und der Dreikapitelstreit, zu dessen Lösung die 5. allgemeine Synode zu Konstantinopel 553 veranstaltet wurde.

§ 47.

Der Arianismus und die erste allgemeine Synode zu Nicäa 325.[1]

1. Indem die Kirche die dynamistischen und modalistischen Monarchianer aus ihrer Gemeinschaft ausschloß (§32), bekannte

[1] Gelasius Cyzicenus, Acta Concilii Nicaeni s. Historia Ecclesiastica (c. 475), hg. von G. Loeschcke u. M. Heinemann 1918; vgl. Bardenhewer, GeschAL IV, 145 ff. — J. Kuhn, G. Krüger u. a., s. § 32. P. Batiffol, La paix Const. (§ 41) 307 ff. F. Loofs, Arianismus, RE 2, 6/45; 23, 113/5. H. M. Gwatkin, Studies of Arianism, Cambr. 1882 (²1900). P. Snellman, Der Anfang d. arian. Streites, Helsingfors 1904. Ed. Schwartz, Zur Gesch. d. Athanasius I—IX, Nachr. Gött. 1904/5, 1908, 1912. S. Rogala, Die Anfänge d. arian. Streites 1907; dazu V. Hugger, ThQ 1909, 66/86. E. Seeberg, Die (angebliche!) Synode v. Antiochien 324/5, 1913. N. C. Kouns, Arius the Libyan, Lond. 1922. — Zu **Nicäa:** Hefele, Konz.-Gesch. I², 252 ff.; Hefele-Leclercq I, 335 ff. 1125 ff. F. Haase, Die kopt. Quellen z. Konzil v. N. 1920; Altchrist. KG. (vor § 41) 247 ff. L. Feder, ZkTh 1906, 172/8 (Zahl der Bischöfe); vgl. ebd. 382/4. C. A. Kneller, StML 1909 II, 503/22 (das Papsttum zu N.). A. E. Burn, The Nicene Creed, Lond. 1909; The Council of Nicaea, ebd. 1925. M. Weis, Die Stellung des Eusebius v. Cäs. im arian. Streit, Diss. 1920. F. Loofs, Das Nicänum, Festgabe K. Müller 1922, 68/82; vgl. H. Lietzmann, ZntW 1925, 193/202. — Zum 1600j. Jubiläum von Nicäa: F. Pangerl, ZkTh 1925, 321/40; A. Feder, StZ 109, 1925, 249/67; Civiltà Catt. 1925 II, 104 ff. 481 ff.; K. Bihlmeyer, Jahrb. d. Verbandes kath. Akademiker 1925, 12/34.

sie Christus als göttliche und zugleich vom Vater verschiedene Person. Wie aber die Gottheit des Sohnes zu der des Vaters näherhin sich verhalte, darüber erfolgte zunächst noch keine autoritative Entscheidung. Weit verbreitet war die Neigung, den Sohn, freilich ohne seine Gottheit zu leugnen, dem Vater mehr oder weniger unterzuordnen, sei es, daß man seine Zeugung mit der Weltschöpfung in Zusammenhang brachte und so seine Ewigkeit oder wenigstens die Ewigkeit seiner persönlichen Subsistenz gefährdete (s. § 32, 1), sei es, daß man ihn insofern als geringer dachte, als er sein göttliches Wesen durch den Vater und somit nur in abgeleiteter Weise habe (Origenes, vgl. § 39, 2). Doch begegnen wir auch, namentlich in der römischen Kirche, der Erkenntnis der Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn (vgl. § 32, 5). Diese Lehre, in der Hl. Schrift begründet und im Glaubensbewußtsein der Kirche immer deutlicher hervortretend, ward durch die Vertretung der Gesamtkirche im 4. Jahrh. als der wahre Glaube bestätigt. Den Anstoß dazu gab der arianische Streit.

2. Der angesehene, in der Schule Lucians von Antiochien (§ 32, 3) gebildete Presbyter **Arius** zu Alexandrien war Subordinatianer im schroffsten Sinne des Wortes. Viel weiter gehend als die älteren Väter ordnete er den Sohn dem Vater nicht nur im Wesen unter, sondern sprach ihm das göttliche Wesen und die göttlichen Eigenschaften geradezu ab, namentlich die Ewigkeit und das Aus-Gott-Sein. Das besagen seine Hauptsätze: ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν und ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν. Der Logos ist ihm ein Geschöpf des Vaters (ποίημα, κτίσμα τοῦ πατρός), als deren erstes und vornehmstes aus dem Nichts geschaffen, damit er bei Erschaffung der übrigen Kreaturen als Werkzeug diene. Er sei veränderlich und entwicklungsfähig, dem Wesen nach dem Vater fremd, lediglich dem Willen nach mit ihm vereint und in Voraussicht seiner Verdienste als Sohn angenommen. Darum könne er auch mit der Kirche Gott genannt werden; er sei es aber nicht in Wahrheit, sondern nur in uneigentlichem oder moralischem Sinne (μετοχῇ). Arius brachte diese grundstürzende Lehre, die den Logos zu einem Halb- oder Untergott erniedrigt und insofern einen Rückfall ins Heidentum bedeutet, seit c. 318 durch Predigten, Briefe, Lieder und später auch durch eine eigene Schrift, Thaleia (Gastmahl) betitelt, in die Öffentlichkeit und fand bei Klerus und Volk nicht unerheblichen Anhang. Bischof Alexander von Alexandrien trat ihr als einer Art von ebionitischem Monarchianismus entgegen. Als alle Bemühungen, Arius von seinem Irrtum abzubringen, fruchtlos blieben, schloß er ihn samt seinen Anhängern unter dem Klerus auf einer großen alexandrinischen Synode von fast 100 Bischöfen 321 (323?) aus der kirchlichen Gemeinschaft aus.

3. Der Streit nahm indessen bald eine größere Ausdehnung an, da sich Arius mit Erfolg um neue Verteidiger seiner Sache bewarb. Er fand sie nicht bloß in den schismatischen Melitianern, die wegen der Bußfrage schon länger vom alexandrinischen Stuhle getrennt waren (§ 35, 3), sondern auch in einigen katholischen Bischöfen, namentlich aus der Zahl seiner Studienfreunde, der „Syllukianisten". Vor allem nahm sich der gewandte und einflußreiche Bischof Eusebius von Nikomedien, zu dem er sich begab, seiner an. Sogar das christliche Volk des Orients wurde weithin von dem Streite ergriffen und gespalten. Daher glaubte K. Konstantin d. Gr., nach Besiegung des Licinius auch Herrscher über den Osten geworden (§ 41, 1), für seine schleunige Beilegung Sorge tragen zu sollen. Zunächst schickte er seinen Vertrauensmann, den trefflichen Bischof Hosius (Ossius) von Korduba, nach Alexandrien, um persönlich zwischen Alexander und Arius zu vermitteln. Doch umsonst. So beschloß denn der Kaiser, zumal noch andere Angelegenheiten, namentlich die Frage der Osterfeier (§ 69, 6), zu ordnen waren, den Streit durch ein Reichskonzil, eine „ökumenische" Synode, entscheiden zu lassen. Sie tagte im Sommer 325 zu **Nicäa** in Bithynien und war von ungefähr 300 (angeblich 318 nach Gen. 14, 14) Bischöfen aus allen Teilen der christlichen Welt besucht; aus dem Abendlande stammten aber nur sieben Teilnehmer, darunter zwei römische Presbyter (Viktor und Vincentius) als Vertreter des Papstes Silvester. Die tüchtigsten Verteidiger des kirchlichen Glaubens waren neben Hosius und Alexander die Bischöfe Eustathius von Antiochien (§ 50, 1) und Marcell von Ancyra (§ 50, 4), sowie der junge Diakon Athanasius von Alexandrien (§ 75, 1), der Begleiter und Sekretär seines Bischofs. Auch Arius war selbst anwesend. Den Vorsitz führten wahrscheinlich Hosius und die päpstlichen Legaten (vgl. § 65, 4).

4. Die Synodalverhandlungen gestalteten sich bei der Verschiedenheit der Ansichten teilweise sehr lebhaft und erregt, so daß auch Konstantin wiederholt das Wort ergriff und zur Mäßigung und Eintracht mahnte. Nachdem ein arianisches Bekenntnis scharf zurückgewiesen worden war, waren die Väter zunächst geneigt, zur Wahrung des Glaubens biblische Ausdrücke zu gebrauchen, dem arianischen „aus dem Nichts" gegenüber insbesondere zu betonen, daß der Logos „aus Gott" (ἐκ τοῦ θεοῦ) sei. B. Eusebius von Cäsarea (§ 75, 1), der Führer der origenistisch gesinnten Mittelpartei, legte zu diesem Zwecke das Taufsymbol seiner Kirche vor. Aber es zeigte sich, daß es Unklarheiten übrig ließ und von den Arianern in ihrem Sinne gedeutet werden konnte, da nach I Kor. 8, 6 ja alles aus Gott ist. So wurde schließlich mit der abendländisch-römischen Theologie und unter Zustimmung des Kaisers entschieden, daß der Sohn

„aus dem Wesen des Vaters" (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός) sei, „wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, dem Vater wesensgleich" (ὁμοούσιος τῷ πατρί). Im zweiten Teil des Symbolums von Nicäa werden die Hauptsätze des Arius, daß es eine Zeit gab, wo der Sohn Gottes nicht war, daß er aus dem Nichts geworden sei, aus einer anderen Substanz (ὑπόστασις) oder Wesenheit (οὐσία) als der Vater, geschaffen (κτιστός) oder veränderlich (τρεπτὸς ἢ ἀλλοιωτός), mit dem Anathem der katholischen Kirche belegt. Das Symbol wurde fast allgemein angenommen. Nur die libyschen Bischöfe Sekundus von Ptolemais und Theonas von Marmarika, die von Anfang an auf der Seite des Arius gestanden hatten, verweigerten die Unterschrift. Sie wurden exkommuniziert und mit Arius vom Kaiser nach Illyrien verbannt. Die Strafe des Exils verhängte Konstantin bald darauf auch über die Bischöfe Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, weil sie die Kirchengemeinschaft mit einigen alexandrinischen Arianern nicht aufgeben wollten. Die Schriften des Arius und seiner Freunde verurteilte er überdies zum Feuer und setzte auf ihren heimlichen Besitz die Todesstrafe. Mit der Beilegung des Osterfeierstreites und Aufstellung von 20 disziplinären Kanones (vgl. § 19, 2; 26, 2; 32, 3; 60, 6; 63; 68, 1; 69, 6) krönte die Synode ihr bedeutungsvolles Werk.

§ 48.

Weitere Kämpfe und schließliche Niederlage der Arianer[1].

1. Die Entscheidung des Konzils von Nicäa brachte nicht den erhofften Kirchenfrieden; im Gegenteil brauchte es noch lange wechselvolle Kämpfe, bis sie allgemein anerkannt wurde. Der Arianismus war nur zurückgedrängt, nicht gebrochen; in Bälde erhob er sich wieder mit Macht, da er Unterstützung fand in Hofkreisen und bei nicht wenigen unklaren und schwankenden Origenisten, denen das nicänische Stichwort ὁμοούσιος des Sabellianismus (§ 32, 6) verdächtig schien. Es gelang den vereinigten Gegnern, die Führer der nicänischen Partei von ihren Bischofssitzen zu verdrängen, den Eustathius, Marcellus und namentlich Athanasius, seit 328 Bischof von Alexandrien, den mutig-

[1] Athanasius, Apologia c. Arianos (c. 348); Ep. de decretis Nicaenae synodi (c. 350); Ep. ad Serapionem de morte Arii (c. 356); Apologia ad Constantium (357); Apologia de fuga sua (357); Historia Arianorum ad monachos (358); Ep. de synodis Arimini et Seleuciae celebratis (359). — Lit. s. § 47 u. 75. Ferner: J. Gummerus, Die homöusian. Partei (356—61) 1900. A. Lichtenstein, Eusebius v. Nikomedien 1903. M. Albertz, ThStKr 1909, 205/78 (Jungarianer). L. Feder, Studien zu Hilarius, Sb. Wien 162, 163, 169 (1910/12). P. Stiegele, Der Agennesiebegriff in der griech. Theol. des 4. Jh. 1913. F. Zöpfl, ThQ 1923, 170/201 (Eustathius). B. Niederberger, Die Logoslehre des hl. Cyrill v. Jerusalem 1923. H. I. Bell u. K. Holl, s. § 35, 3 (Athanasius u. die Melitianer 334/35).

sten Verteidiger der Orthodoxie und erfolgreichen literarischen Anwalt des Nicänums, dessen Lebensschicksal und Lebensarbeit aufs engste mit der Bekämpfung und Überwindung der arianischen Häresie verknüpft ist. Mit Hilfe des K. Konstantius (337—61) gewann sie im Orient sogar geraume Zeit die Oberhand. Eine Reihe von neuen Glaubensbekenntnissen, so namentlich die vier antiochenischen Formeln von 341 und die vier sirmischen von 351/59, die alle das ὁμοούσιος mehr oder weniger entschieden ablehnten, steigerten die Verwirrung. Die ganze Kirche litt schwer. Zweimal wurde vergeblich versucht, durch eine allgemeine Kirchenversammlung (Sardika 343, Ariminum-Seleucia 359/60) die Einheit wiederherzustellen. Erst nach dem Tode des fanatischen Arianers Kaiser Valens († 378) und über 50jährigem Kampf unterlag schließlich im römischen Reiche die in verschiedene Richtungen (Anhomöer, Homöer, Homöusianer oder Semiarianer) gespaltene Irrlehre, der staatlichen Stütze beraubt und innerlich überwunden durch die überlegene Theologie der sog. Jungnicäner. Ihr kräftiger Beschützer war der Kaiser Theodosius d. Gr. (379—95). Der Sieg erhielt zu Konstantinopel 381 konziliare Bekräftigung.

2. Der Eifer Konstantins für die nicänische Lehre hielt nicht lange an; arianische Einflüsse (namentlich Konstantia, Schwester Konstantins und Witwe des Licinius) waren am Hofe erfolgreich wirksam. Die Verbannten, wenigstens Arius, Eusebius und Theognis, durften 328 in die Heimat zurückkehren; die beiden letzteren erhielten auch ihre Bischofsstühle wieder. Ermutigt durch diesen Erfolg, erhoben sich die Gegner des Nicänums sofort zum erbitterten Kampf gegen seine Verteidiger. B. Eustathius von Antiochien wurde schon 330, angeblich wegen Sabellianismus und Unehrerbietigkeit gegen die Kaiserin-Mutter Helena, abgesetzt und verbannt, eine Maßregel, die ein langdauerndes Schisma in Antiochien zur Folge hatte (vgl. § 50, 1). **Athanasius,** Nachfolger des Alexander als Bischof von Alexandrien (328), wurde von den Eusebianern und Meletianern geraume Zeit mit verschiedenen Anklagen verfolgt; er sollte sogar den melitianischen Bischof Arsenius haben ermorden lassen. Obwohl die Anklagen offenbar verleumderisch waren, setzte ihn gleichwohl die Synode von Tyrus 335 unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Beamten ab, und infolge politischer Verdächtigung, er habe die ägyptische Getreidezufuhr nach Konstantinopel zu verhindern gedroht, verbannte ihn der Kaiser nach Trier (Ende 335). Auch seinen Freund Marcell, Bischof von Ancyra, dessen Trinitätslehre allerdings nicht einwandfrei war (s. § 50, 4), traf auf der Synode von Konstantinopel 335 das Absetzungsurteil. Die schon vom Kaiser angeordnete feierliche Wiederaufnahme des Arius in die Kirche in der neuen Reichshauptstadt vereitelte jedoch der plötzliche Tod des schon hochbetagten Mannes (336).

Der bald eintretende Regierungswechsel brachte Athanasius die Beendigung seines Exils; Konstantin II rief ihn, angeblich einer Willensäußerung seines verstorbenen Vaters folgend, zurück. Aber die Eusebianer gewährten dem charaktervollen Vorkämpfer des nicänischen Glaubens keine Ruhe. Sie fanden bei Kaiser Konstantius, dem Regenten des Ostens, bereitwilliges Entgegenkommen; ihr weltkluger Führer Eusebius erhielt sogar den Bischofsstuhl von Konstantinopel (338). Auf einer Synode zu Antiochien (339) wurde Athanasius von neuem abgesetzt und der Kappadozier Gregor zu seinem Nachfolger geweiht. Der Vertriebene begab sich wie auch Marcell zu Papst Julius I (337—52) nach Rom, und eine römische Synode (341) erklärte die Absetzung beider für ungerecht. Die Eusebianer hielten aber ihrerseits bei Einweihung der sog. goldenen Kirche in Antiochien 341 wieder eine Synode (synodus in encaeniis) und stellten drei Glaubensformeln auf, indem sie gegen Marcell die Ewigkeit des Reiches Christi betonten und jeden exkommunizierten, der dessen Meinung teile. Bald darauf starb Eusebius, des Athanasius schärfster Gegner, und dies war wohl der Grund, warum seine Anhänger etwas einlenkten. In einer 4. antiochenischen Formel auf einer neuen Synode 341 lehnten sie dieselben Hauptsätze des Arius ab, welche die Synode von Nicäa verurteilt hatte. Aber auch hier war das ὁμοούσιος, das Stichwort der Nicäner, beiseite geschoben.

3. Der Zwiespalt wurde tief beklagt, namentlich im Abendlande. Daher drang Konstans, der den Nicänern wohlgesinnte Kaiser des Westens, bei seinem Bruder Konstantius auf die Veranstaltung einer neuen Reichssynode. Sie wurde im Herbst 343 (342?) an der Grenze beider Reiche zu **Sardika** (jetzt Sofia) in Mösien abgehalten, vermochte aber den kirchlichen Frieden nicht herzustellen. Da die Nicäner, etwa 90 an der Zahl und fast durchweg Abendländer, Athanasius und Marcell sofort in ihre Gemeinschaft zuließen, hielten die 80 orientalischen Eusebianer getrennte Beratung (noch zu Sardika, nicht in Philippopel, wie Sokrates II, 20 will), sprachen nicht nur über jene beiden, sondern auch über P. Julius, Hosius und andere Bischöfe „wegen Begünstigung der Häresie" das Anathem, stellten ein der 4. antiochenischen Formel ähnliches Bekenntnis auf und reisten ab. Umgekehrt belegten die Orthodoxen unter dem Vorsitz des greisen Hosius die Häupter der Eusebianer mit dem Banne und erneuerten das Nicänum. Sie faßten zu Sardika auch in 20 Kanones eine Reihe wichtiger Beschlüsse, worunter (can. 3—5) namentlich die Anerkennung Roms als höchste Appellationsinstanz für die Gesamtkirche (vgl. § 64; dort Lit.). Trotz des so ungünstigen Ausgangs der Synode wurde auf Andringen des K. Konstans der weiteren Verfolgung der Nicäner im Orient bald Einhalt getan; Athanasius konnte auf seinen Stuhl zurückkehren (346).

Der Friede hielt einige Jahre an. Als aber Konstantius Alleinherrscher geworden war (350), begann der Kampf sofort von neuem. Auf der Synode von Sirmium (heute Mitrovicza) in Pannonien, wo der Kaiser damals Hof hielt, im J. 351 traf den dortigen Bischof Photinus, einen Schüler Marcells, der in der Art der dynamistischen Monarchianer vom Logos lehrte (s. § 50, 5), die Absetzung, aber in einem Glaubensbekenntnis, der ersten sirmischen Formel, war auch das ὁμοούσιος tatsächlich beseitigt. Zugleich konzentrierten sich die Angriffe auf Athanasius. Fast alle auf den Synoden von Arles 353 und Mailand 355 versammelten Bischöfe sprachen, durch die Drohungen des anwesenden Kaisers eingeschüchtert, die Absetzung über ihn aus. Wer dem ungerechten Urteil nicht zustimmte, wurde verbannt, so 353 Paulinus von Trier, 355 Eusebius von Vercellä, Lucifer von Calaris (§ 50, 3), Dionysius von Mailand, Papst Liberius (über das römische Schisma s. § 50, 2), Hosius von Korduba, 356 Hilarius von Poitiers. Athanasius mußte zu den Mönchen in die ägyptische Wüste fliehen, um sein Leben zu retten (356). Seinen Stuhl erhielt jetzt der Kappadozier Georg.

4. Die Antinicäner standen so als Sieger da. Sie verdankten diesen Erfolg sowohl der kaiserlichen Gewalt als ihrer eigenen Taktik, da sie sich bisher in der Hauptsache auf den Kampf gegen das ὁμοούσιος als vermeintlichen Sabellianismus beschränkt hatten und im wesentlichen einheitlich aufgetreten waren. Nun aber zerfielen sie unter sich selber in mehrere Parteien. Die Hauptfrage, die sie trennte, war die, ob der Sohn dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος) oder ähnlich (ὅμοιος) sei. An der Spitze der Anhomöer standen der Diakon Aëtius von Antiochien und die Bischöfe Eunomius von Cyzikus und Akacius von Cäsarea (in Palästina), der Nachfolger des gelehrten Eusebius. Die Homöer, Nachfahren der alten Eusebianer, waren ihrerseits wieder gespalten: die einen beschränkten die Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn auf den Willen und die Wirksamkeit; die anderen bekannten den Sohn auch als im Wesen oder in allem dem Vater ähnlich, ὁμοιούσιος, ὅμοιος κατὰ πάντα. Sie heißen Homöusianer, ungenau Semiarianer (Ἡμιάρειοι bei Epiphanius). Die Parteien bestanden übrigens im Prinzip schon länger; es ist der alte Gegensatz einer strengeren und milderen Richtung unter den Antinicänern in neuer Form und unter neuen Namen. Die Folge dieser Wendung war aber Kampf und Streit unter ihnen selbst, und damit beginnt ihre Niederlage.

Geführt von den ehrgeizigen Hofbischöfen Valens von Mursa (Essek) in Pannonien und Ursacius von Singidunum (Belgrad) in Mösien, die sich schon länger als leidenschaftliche Antinicäner betätigt hatten, stellte die den strengeren Arianern nahestehende Partei auf einer Synode zu Sirmium 357 eine neue Formel auf, die zweite sirmische. Sie verwarf die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος als unbiblisch und streiterregend und ordnete den Sohn

dem Vater schlechthin unter. Dieser arianisierenden Formel traten die Gemäßigten, an ihrer Spitze die Bischöfe Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea, auf der Synode von Ancyra 358 sofort entgegen und erklärten Vater und Sohn für wesensähnlich. Der Kaiser stimmte ihrer Lehre bei und so waren die Homöusianer zunächst Sieger. Auf einer neuen Synode in Sirmium 358 stellten sie ein weiteres Symbolum auf; 70 Anhomöer, die seine Annahme verweigerten, traf die Verbannung. Diese dritte sirmische Formel ist eine Zusammenstellung früherer Synodalbeschlüsse. Darunter befindet sich das Dekret der antiochenischen Synode von 268 gegen Paul von Samosata (s. § 32, 3), und mit seiner Annahme wurde wieder das ὁμοούσιος abgelehnt. Im übrigen ist sie aber antiarianisch.

Die dritte sirmische Formel unterzeichnete nach der bestimmten und in der Hauptsache durch andere Zeugen bestätigten Mitteilung des Sozomenus (IV, 15), durch die Leiden der Verbannung gebeugt, auch Papst Liberius, der daraufhin nach Rom zurückkehren durfte (358). Er bekundete indessen zugleich seine orthodoxe Gesinnung, indem er in einem Beisatz den für ausgeschlossen erklärte, der nicht eine Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn im Wesen und in allem bekenne. Seine Formel kommt der nicänischen ganz nahe. Daher ist von einer „Irrlehre" oder von einer Instanz gegen die päpstliche Unfehlbarkeit keine Rede. Daß Liberius das nicänische Stichwort und die Sache des Athanasius vorübergehend preisgab, wurde neuestens wieder von F. Savio, J. Chapman u. a. ohne genügenden Grund bestritten. Die kompromittierenden vier Liberiusbriefe (Text am besten in der Wiener Hilariusausgabe Bd IV ed. A. L. Feder 1916) sind wohl als echt zu betrachten. Nach deren zweiten (Pro deifico timore) hätte der Papst im Exil zu Beröa auch die erste sirmische Formel angenommen. Vgl. L. Duchesne, MélAH 28, 1908, 31/78. L. Saltet, BullLE 1907, 279 ff.; 1909, 128 ff. A. L. Feder, Sb. Wien 162, 1910, 153 ff. 325 ff. J. Zeiller, BullLA 1913, 20/51. A. d'Alès, DictApol II, 1842/51.

5. Die strengeren Arianer gaben indessen ihre Sache nicht verloren. Als Konstantius 359 zur Herstellung des Kirchenfriedens wieder eine allgemeine Synode veranstalten wollte, wußten sie ihn zur Trennung des Episkopates zu bestimmen; die Abendländer wurden nach Ariminum (Rimini), die Morgenländer nach Seleucia in Isaurien berufen. Es sollte damit einer etwaigen Vereinigung der orthodoxen Abendländer mit den homöusianischen Orientalen, die sich vorbereitete, vorgebeugt werden. Um einer Verurteilung ihrer Lehre noch sicherer zu begegnen, stellten Valens, Ursacius und Genossen am Hoflager zu Sirmium in Gemeinschaft mit den Homöusianern überdies ein neues Symbolum auf, die vierte sirmische Formel (359), die den Ausdruck οὐσία als unbiblisch und verwirrend verpönte und einfach erklärte, der Sohn sei dem Vater nach der Schrift und in allem ähnlich (ὅμοιος τῷ πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς . . . κατὰ πάντα). Der Kaiser erteilte der vertuschenden Kompromißformel seine Bestätigung. Mit Hilfe seines Ansehens sollte sie zunächst in **Ariminum** durchgesetzt werden. Die abendländische Synode von c. 400 Bischöfen erneuerte jedoch im Juli 359 mit großer Majorität den nicänischen Glauben und sprach über

die Häupter der Arianer den Bann aus. Aber Konstantius ließ sich von seinem Vorhaben nicht abbringen. Zu Nice in Thrazien wurde in jenem Symbolum das „in allem" sogar gestrichen und die neue Formel, die nur mehr eine Ähnlichkeit von Vater und Sohn nach der Schrift lehrte, zunächst bei den Abgesandten der Synode, dann bei den Vätern von Rimini nach längerem Sträuben durch Drohung und Gewalt zur Annahme gebracht. Die meisten unterzeichneten sie ohne weitere Bemerkung; einige sprachen aber zur Beruhigung ihres Gewissens in einem Zusatz über Arius und seine Lehre das Anathem mit der Erklärung, der Sohn sei dem Vater gleich und anfangslos und keine Kreatur wie die übrigen Kreaturen.

Ähnliche Vorgänge spielten sich auch im Orient ab. Die Synode von **Seleucia** (Herbst 359) verlief zwar wegen Spaltung ihrer Mitglieder ohne eigentliches Resultat. Aber ihre Delegierten wurden zu Konstantinopel durch den Kaiser zur Annahme des **Nicaenums** genötigt. Von einer Synode zu Konstantinopel 360 bestätigt, ward es dem gesamten Episkopat des Reiches unter Androhung des Exils zur Unterzeichnung vorgelegt. Nur wenige Bischöfe wagten es zu verwerfen, darunter P. Liberius, der damit seine frühere Schwäche wieder gutmachte; auch B. Hilarius von Poitiers (§ 76, 1), vom Kaiser in die Heimat zurückverwiesen, wirkte in Gallien (Synode von Paris 361) und Italien unerschrocken und erfolgreich für die Orthodoxie. Im übrigen herrschte in der Kirche die größte Verwirrung; Hieronymus (Dial. adv. Luciferianos 19) sagt sogar: ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est. Die Siegenden waren näherhin die **Homöer.** Denn jene Synode von Konstantinopel war von Akacius und seinen Anhängern beherrscht, die sich zu Seleucia von den Anhomöern losgesagt hatten; sie sprach wie über die Häupter der Homöusianer so auch über Aëtius die Absetzung aus. Im Grunde gehörte der Sieg aber doch dem Arianismus. In der Form des Homöismus begann er damals auch die germanischen Stämme zu erobern (Wulfila, s. § 43, 1).

6. Der Triumph des Arianismus war indes von kurzer Dauer. Als Konstantius, durch den Arianer Euzoïus getauft, im Nov. 361 starb, wurde im Abendlande allenthalben der nicänische Glaube erneuert. K. Julian (361—63) ließ, wenn auch keineswegs in wohlwollender Absicht (vgl. § 41, 3), alle verbannten Bischöfe zurückkehren. Athanasius hielt zur Wiederherstellung des Friedens 362 zu Alexandrien eine bedeutsame Synode: sie verurteilte die Irrlehre der Arianer, Pneumatomachen (§ 49) und des Apollinaris (§ 53), kam aber den zurückkehrenden Homöusianern mit Milde entgegen, obwohl dies dem B. Lucifer von Calaris und anderen schroffen Altnicänern sehr mißfiel (vgl. § 50,3); zugleich ward das Mißverständnis beseitigt, das sich an die unsichere Terminologie des Wortes ὑπόστασις (bisher, auch zu Nicäa [s. § 47, 4], gleichbedeutend mit οὐσία, substantia, Wesen, jetzt = Person) geknüpft hatte. Zwar

erhielt im Orient der strengere Arianismus an K. Valens (364—78) noch einmal eine Stütze; die Orthodoxen und Homöusianer wurden heftig verfolgt. Als letztere auf der Synode von Lampsakus am Hellespont (364) die Beschlüsse der konstantinopolitanischen Synode von 360 verwarfen, verbannte der Kaiser alle unter Julian zurückgerufenen Bischöfe aufs neue; selbst der greise Athanasius († 373) mußte zum fünftenmal seinen Sitz verlassen und fliehen. Dieses Vorgehen des Valens bewog viele (59) Homöusianer, einige freilich nur für die Dauer der Verfolgung, zur Annahme des ὁμοούσιος und zur Union mit P. Liberius (366). Dessen rühriger Nachfolger Damasus (366—84) wirkte gleichfalls nicht ohne Erfolg für die fortschreitende Aussöhnung der Homöusianer und für die Wiederherstellung der kirchlichen Eintracht zwischen den beiden Reichshälften (vgl. § 50, 1).[1] Nach dem Tode des K. Valens gelangte der nicänische Glaube auch im Osten rasch zum Sieg. Seine tüchtigsten Vorkämpfer und trefflichsten Begründer in Wort und Schrift, die Führer der jungnicänischen Partei waren die drei großen Kappadozier: Basilius d. Gr. von Cäsarea, Gregor von Nazianz (380—81 B. von Konstantinopel) und Gregor von Nyssa (s. § 75, 2), die in der Trinitätslehre die klare Formel „eine Wesenheit, drei Personen" (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις) vertreten. Als mächtiger Beschützer und Förderer der nicänischen Orthodoxie zeigte sich ferner der Nachfolger des Valens, K. Theodosius d. Gr. (379—95), der Begründer der katholischen Reichskirche (§ 41, 5). Er forderte bald nach seinem Regierungsantritt durch ein Edikt alle Bewohner seines Reiches zur Annahme des Glaubens auf, „den Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien bekennen", und räumte die Kirchen in Konstantinopel den Katholiken ein (380). Im J. 381 veranstaltete er sodann zur Befestigung des Glaubens in **Konstantinopel** ein Generalkonzil des Orients, das später als zweite ökumenische Synode anerkannt wurde. Es bestätigte das Nicänum und verurteilte den Arianismus und verwandte Häresien (vgl. § 49, 2; 53). Den Arianern untersagte Theodosius die Abhaltung des Gottesdienstes nun auch in den anderen Städten des Reiches. Die Irrlehre war damit freilich noch keineswegs ganz beseitigt. Im Gegenteil hatte sie bei den germanischen Stämmen noch ein zähes Nachleben (§ 43). Auch die Kaiserinwitwe Justina († 388), Mutter und Vormünderin Valentinians II, begünstigte den Arianismus; doch leistete ihr der hl. Ambrosius in Mailand erfolgreichen Widerstand. Nachdem im römischen Reiche seine Kraft gebrochen war, ging er allmählich von selbst auch außerhalb desselben seinem Ende entgegen.

---

[1] J. Wittig, Die Friedenspolitik des P. Damasus und der Ausgang der arian. Streitigkeiten 1912. J. Schäfer, Basilius d. Gr. Beziehungen zum Abendland 1909. G. Rauschen, Jahrbücher, s. § 41, 5. Weitere Lit. § 75, 2.

§ 49.

Der pneumatomachische Streit und die Synode zu Konstantinopel 381.[1] Das Filioque.

1. Wie die Logoslehre so war auch die Lehre vom Hl. Geist in den ersten Jahrhunderten begrifflich noch nicht scharf ausgeprägt. Die Unterscheidung von drei Personen in der Trinität war durch die wiederholte Verurteilung des Sabellianismus (§ 32, 6) außer Frage gestellt, aber subordinatianische Neigungen bestanden weiter, so in der origenistischen Schule (vgl. § 39, 2). Für den Arianismus, der den Sohn für ein Geschöpf des Vaters und den Schöpfer alles übrigen hielt, war es nur konsequent, den Hl. Geist für ein Geschöpf des Sohnes zu erklären. Da indessen das theologische Interesse zunächst fast ganz auf den Logos konzentriert war, so fand der Irrtum bis in die Mitte des 4. Jahrh. keine besondere Beachtung. Als sich aber nicht nur die Anhomöer, sondern auch die Homöusianer, die den Sohn doch dem Vater für wesensähnlich hielten, zu dieser Lehre bekannten und den Hl. Geist für einen der dienenden Geister (Hebr. 1, 14), nur dem Grade nach von den Engeln verschieden, erklärten, erhob sich Athanasius in seinen vier Briefen an B. Serapion von Thmuis um 358 zur Verteidigung der Gottheit des Hl. Geistes. Die Synode von Alexandrien 362 sprach der dritten Person in der Trinität dieselbe Substanz und Göttlichkeit zu wie den beiden ersten. Hauptvertreter der gegnerischen Lehre war damals der Homöusianer Macedonius, Bischof von Konstantinopel (360 abgesetzt). Nach ihm wurden die Pneumatomachen später (seit 380) auch Macedonianer genannt.

2. Bald sprachen sich weitere Synoden zu Alexandrien (363), Rom (369, 373, 380) und in Kleinasien gegen die Irrlehre aus. Die großen Kappadozier widerlegten sie in ihren Schriften und lehrten klar die Homousie des Hl. Geistes. Die bedeutsamste Abweisung aber erfuhr sie durch die schon (§ 48, 6) erwähnte Generalsynode des Ostens zu **Konstantinopel** 381. Hier verurteilten 150 orthodoxe Väter nach dem Abzug von 36 Macedonianern die Häresie der „Semiarianer oder Pneumatomachen" und übernahmen mit geringen Änderungen das Taufsymbol als synodales Glaubensbekenntnis, das Epiphanius (§ 75, 4) um 374 am Schlusse seiner Schrift Ancoratus (c. 118) empfiehlt. Es

[1] Hefele II², 1/33; Hefele-Leclercq II, 1/48. C. H. Turner, JThSt 15, 1914, 161/74 (Teilnehmerliste). G. Bardy, BullLA 1912, 259/74 (illyrische Synode 375 zweifelhaft). Th. Schermann, Die Gottheit des Hl. Geistes nach den griech. Vätern des 4. Jahrh. 1901. J. Gummerus, s. § 48. H. B. Swete, The Holy Spirit in the ancient Church, Lond. 1912. F. Loofs, Macedonius, RE 12, 41/8; Sb. Berlin 1914, 526/51; Geschichtl. Studien A. Hauck dargebr. 1916, 64/76. A. Palmieri, Filioque, DictThC V, 2309/43.

gibt im 1. und 2. Artikel, der von Gott Vater und Sohn handelt, das nicänische Symbol wörtlich bzw. mit sachlich bedeutungslosen Abweichungen wieder, während der 3. Artikel „Und (wir glauben) an den Hl. Geist" folgenden antipneumatomachischen Zusatz erhält: „den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater ausgeht (Joh. 15, 26), der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird, der durch die Propheten gesprochen hat". Dieses Bekenntnis erhielt, als die Synode selbst den Rang einer allgemeinen erlangte, im Orient auf der Synode von Chalcedon 451, im Abendland am Anfang des 6. Jahrh., als nicäno-konstantinopolitanisches Symbolum ökumenisches Ansehen.

Das Symbol des Epiphanius, das nicht, wie einige (Franzelin, Jungmann) meinten, eine nach 381 im Ancoratus gemachte Interpolation ist, stammt allem nach aus Jerusalem; es wird das von dem dortigen B. Cyrill (§ 75, 4) bald nach 362 zu katechetischen Zwecken nach Maßgabe des Nicänums revidierte und gegen die Macedonianer ergänzte alte jerusalemische Taufbekenntnis sein. Sehr verbreitet ist die Annahme, daß das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum mit der Synode von 381 gar nichts zu tun habe, ihr vielmehr erst später durch ein Mißverständnis zugeschrieben worden sei (so A. Harnack, RE 11, 12/28; G. Rauschen, Jahrbücher [s. § 41, 5] 477 ff.; J. Kunze, Das nicän.-konstant. Symbol 1898 und viele andere); doch entbehrt sie der genügenden Grundlage. Das Schweigen der alten Kirchenhistoriker ist bei ihrem summarischen Bericht über die Synode nicht zu pressen; übrigens finden sich in dem Schreiben der Konstantinopeler Synode von 382 bei Theodoret (V, 9, 13) und ebenso bei Gregor von Naz. (De vita sua 1754 f.; Ep. 102 ad Cledon.) wenigstens Andeutungen über die Aufstellung bzw. Erweiterung eines Symbols. Vgl. F. X. Funk, RE Kraus II, 810/3; ThQ 1900, 611; W. Schmidt, NkZ 10, 1899, 935/85; E. Schwartz, Hist. Z. 112, 1914, 242 A. 2.

3. Durch die Lehre, daß der Hl. Geist vom Vater ausgehe, war wohl die arianische Theorie zurückgewiesen, das trinitarische Verhältnis des Pneuma aber noch nicht allseitig bestimmt. Es fragte sich noch, wie der Hl. Geist sich zum Sohne verhalte. Diese Frage fand im Osten und Westen eine, freilich mehr in der Form als in der Sache, verschiedene Lösung. Die griechische Kirche schon des 4. Jahrh. lehrte einen Ausgang vom Vater durch den Sohn (ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ), die lateinische dagegen einen Ausgang von dem Vater und dem Sohn. In Spanien wurde das Filioque bald auch in das Glaubensbekenntnis aufgenommen, das von B. Pastor von Palentia in Gallächen um 450 verfaßt war und in Spanien nicht lange danach in offiziellen Gebrauch kam (vgl. § 50, 8), durch die Synode von Toledo 589 auch in das nicäno-konstantinopolitanische. Bei den Auseinandersetzungen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche und bei dem Eintritt des Schismas spielte das Filioque späterhin eine verhängnisvolle Rolle.

Das Filioque fand auch in das Symbolum Quicumque (vult salvus esse etc.) Aufnahme, das die Trinitätslehre und Christologie in 40 rhythmischen Sätzen zusammenfaßt und seit dem 7. Jahrh. allmählich dem hl. Atha-

nasius zugeschrieben wurde (daher Symbolum Athanasianum genannt), aber sicher jünger und ursprünglich lateinisch abgefaßt ist. Doch sind Entstehungszeit und Autor immer noch sehr umstritten. Man läßt es gegen den Priszillianismus (§ 50, 8) gerichtet sein und vermutet Ambrosius gegen Ende des 4. Jahrh. (Brewer, Burn) oder einen südgallischen (Leriner) bzw. spanischen Theologen in der 1. Hälfte des 5. Jahrh. (Künstle u. a.) als Verfasser, oder bringt Cäsarius von Arles (Morin) bzw. Fulgentius von Ruspe (Stiglmayr) im 6. Jahrh. als solchen im Vorschlag. Kritischer Text von C. H. Turner, JThSt 11, 1910, 401/11. F. Loofs, RE 2, 177/94; 23, 125 f. H. Brewer, Das sog. Athan. Glaubensbek. ein Werk des hl. Ambrosius 1909. A. E. Burn, JThSt 27, 1925, 19/28. K. Künstle, Antipriscilliana 1905. G. Morin, JThSt 12, 1911, 161 ff. 337 ff.; Études, Textes etc. I, Maredsous 1913, 44. J. Stiglmayr, ZkTh 1925, 341/57.

§ 50.

Kleinere, mit den arianischen zusammenhängende, und sonstige Streitigkeiten und Irrlehren des 4. Jahrhunderts.

1. **Antiochenisches Schisma.** Als B. Eustathius 330 abgesetzt wurde (§ 48, 2), blieb ihm ein kleiner Teil der Gemeinde treu, während der größere die neuen arianischen Bischöfe anerkannte. Zu den Eustathianern gesellte sich, als der Arianer Eudoxius auf den Stuhl von Konstantinopel überging (360), mit Erhebung des B. Meletius von Sebaste in Armenien (361) eine zweite orthodoxe Partei (meletianisches Schisma); denn der neue Bischof, obwohl im wesentlichen Nicäner, fand, weil von den Arianern gewählt, bei den Eustathianern keine Anerkennung. Die weiteren Bischöfe der Eustathianer waren Paulinus (362—88), von Lucifer (s. Nr. 3) geweiht, und Evagrius (388—93). Sie wurden im Abendland (Paulinus auch in Alexandrien) anerkannt, während im Orient Meletius und seine Nachfolger als die rechtmäßigen Bischöfe galten. Doch näherte sich P. Damasus durch Vermittlung des hl. Basilius seit 375 den Meletianern, und auf der Synode zu Antiochien 379 ergab sich weitgehende sachliche Übereinstimmung. Die Kraft des Schismas war damit gebrochen, zumal die Eustathianer nach Evagrius keinen Bischof mehr erhielten. Der größere Teil von ihnen unierte sich um 415, der Rest um 482. Vgl. F. Cavallera, Le schisme d'Antioche, Paris 1905. J. Wittig u. J. Schäfer, s. § 48, 6. C. B. Armstrong, JThSt 22, 1921, 206 ff. 347 ff. F. Zoepfl, ThQ 1923, 170/201 (Lehre des Eustathius).

2. **Römisches Schisma.** Als P. **Liberius** 355 verbannt wurde (§ 48, 3), ließ K. Konstantius den Diakon Felix (II) zum Bischof von Rom weihen. Der Klerus der Stadt trat, durch die arianische Hofpartei gewonnen, zum großen Teil auf seine Seite über. Nach der Rückkehr des Liberius im J. 358 (§ 48, 4) mußte Felix († 365) indessen dem Unwillen des Volkes weichen. Dieser Tatbestand ward durch die bald wirkende Legende (Liber Pontificalis, ed. Duchesne I, CXX, 211) ins Gegenteil verdreht, Liberius zum verfolgungssüchtigen Häretiker gestempelt, der Gegenpapst Felix zum orthodoxen und rechtmäßigen Bischof und, infolge von Verwechslung mit dem römischen Märtyrer Felix an der Straße nach Porto, zum hl. Märtyrer erhoben. Vgl. G. Krüger, RE 11, 450/6; 24, 16. J. Döllinger, Papstfabeln ²1890, 126/45. Funk, AU I, 391/420. L. Saltet, BullLE 1905, 222/36. J. P. Kirsch, RQ 33, 1925, 1/20. — Der Zwiespalt erneuerte sich nach dem Hingang des Liberius (366). Die große Mehrheit des römischen Klerus wählte den Diakon **Damasus** (366—84), eine intransigente Minorität aber den Diakon Ursinus. Es entstanden blutige Kämpfe um die Herrschaft, und wenn auch Ursinus unterlag und von K. Valentinian nach Gallien verbannt wurde (367), so dauerten die Unruhen und Wühlereien gegen Damasus doch durch seine ganze Amtszeit fort. Lit. s. § 64, 3.

3. **Luciferianisches Schisma.** Sein Urheber ist der B. Lucifer von Calaris (Cagliari) auf Sardinien († 371), ein leidenschaftlicher Eiferer für das nicänische Dogma, der 355—61 durch K. Konstantius verbannt war (§ 48, 3) und bittere Streitschriften an ihn richtete (PL 13; ed. W. Hartel 1886). Er trennte sich von den katholischen Bischöfen, da ihm die Milde mißfiel, die Athanasius auf der Synode zu Alexandrien 362 gegenüber den Homöusianern an den Tag legte (§ 48, 6), und weil sein Vorgehen in Antiochien, wo er vorschnell den Presbyter Paulinus zum Bischof ordinierte (s. o. Nr. 1), nicht die Billigung jener Synode fand. Die Spaltung, die aus der Annahme der Formel von Nice (§ 48, 5) weitere Nahrung zog, verbreitete sich hauptsächlich auf Sardinien und in Spanien, verschwindet aber nach kurzer Zeit aus der Geschichte. Ihr Hauptbeförderer ist nach Lucifer B. Gregor von Elvira (§ 76, 6). Vgl. G. Krüger, Lucifer v. Cal. u. das Schisma der Luciferianer 1886; RE 11, 666/8. L. Saltet, BullLE 1906, 300/26. A. Merk, ThQ 1912, 1/32. A. Wilmart, RevBén 1921, 124/35.

4. Zu mehrfachen Verhandlungen gab auch B. **Marcell von Ancyra** († c. 374) Anlaß (vgl. § 48, 2. 3). Er tat sich zu Nicäa und später durch eifrige Bekämpfung der Arianer hervor. Aber seine Trinitätslehre greift auf vororigenistische Logosspekulationen (vgl. § 32, 1) zurück und klingt sabellianisch. Die Gottheit ist nach ihm eine schlechthinige Monas und entfaltet sich erst im Laufe der Heilsgeschichte zu einer Dreiheit. Bei der Weltschöpfung sei der Logos als „wirkende Kraft" Gottes aus ihr herausgetreten und bei der Menschwerdung eine eigene Person und Sohn Gottes geworden, bei der Geistesmitteilung an die Apostel (Joh. 20, 22) der Hl. Geist aus Vater und Sohn hervorgegangen. Beide kehren aber am Ende der Welt wieder in den Vater zurück. Die Synode von Antiochien 341 (§ 48, 2) betonte Marcell gegenüber die Ewigkeit des Reiches Christi; zur Abwehr seines Irrtums wurde in das Symbolum bald (um 350) Luk. 1, 33 aufgenommen. Gegen Marcell schrieb Eusebius von Cäsarea (§ 75, 1). Fragmente aus Marcells Streitschrift gegen den Arianer Asterius in der Berliner Eusebiusausgabe Bd. IV von E. Klostermann 1906, 183 ff. Mg. von Th. Zahn 1867. Vgl. F. Loofs, RE 12, 259/65; Sb. Berlin 1902, 764/81.

5. Während Marcell sabellianisierte, sank sein Schüler B. **Photinus von Sirmium** in den dynamistischen Monarchianismus (§ 32, 3) zurück. Christus ist ihm nur ein auf wunderbare Weise geborener Mensch, mit göttlicher Kraft ausgerüstet und wegen seiner Wunder und Tugenden von Gott an Sohnes Statt angenommen. Schon früher wiederholt verurteilt, wurde Ph. durch die Synode von Sirmium 351 (§ 48, 3) abgesetzt und dann verbannt. Durch seine Anhänger erhielt sich die Irrlehre über seinen Tod (376) hinaus; in den **Bonosian·rn** fand sie sogar neue Vertreter bis ins 7. Jahrh. hinein, wenngleich der Urheber dieser Sekte, der B. Bonosus von Sardika, am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrh. zunächst nur die Virginität Marias leugnete (§ 70, 2). Vgl. F. Cavallera, BullLE 1920, 141/7 (Bonosus).

6. Der Mesopotamier **Audius,** wegen heftigen Eiferns gegen Gebrechen des Klerus aus der Kirche ausgeschlossen, gründete um 325 einige klösterliche Gemeinden, deren Haupteigentümlichkeiten der Protopaschitismus (§ 25, 3; 69, 6) und anthropomorphistische Vorstellungen von Gott waren. Nach Scythien verbannt missionierte er unter den Goten. Die Sekte der **Audianer** erlosch schon im 4. Jahrh. Epiph. Haer. 70. Vgl. E. L. Iselin, Jahrb. f. prot. Theol. 1890, 298/305.

7. Die schwärmerische, anscheinend von den Manichäern beeinflußte Sekte der **Messalianer** (Massalianer) oder Euchiten (d. i. Beter), Enthusiasten, Choreuten erscheint um 350 in Mesopotamien und Syrien und drang von da nach Kleinasien vor. Sie gebot, zur Überwindung des jedem Menschen angeborenen Dämons unablässig zu beten, schätzte die Taufe und andere Gnadenmittel gering, da der „Pneumatiker" als solcher Gott schaue und sündlos sei, verwarf Händearbeit und Besitz und lebte vom Bettel. Die Messalianer wurden unter ihrem Führer Adelphius (Adelphianer) auf den

Synoden von Side und Antiochien um 390 und nochmals auf dem allgemeinen Konzil zu Ephesus 431 verurteilt. Sie erhielten sich lange und scheinen in den Paulicianern und Bogomilen (§ 89) weiterzuleben. Ihrem Kreise werden neuestens die unter dem Namen Makarius d. Gr. umlaufenden geistlichen Homilien zugeschrieben (vgl. § 75, 4). Epiph. Haer. 80. Jakobi, ZKG 9, 1888, 507/22. N. Bonwetsch, RE 12, 661/4.

8. Eine nicht geringe Erregung erzeugte im Abendlande der **Priscillianismus.** Um 375 trat im südlichen Spanien **Priscillian,** ein reicher und gebildeter, streng aszetisch lebender Laie, als Stifter einer Sekte auf, der hauptsächlich schwärmerisches Konventikelwesen, Neubelebung der montanistischen Prophetie, rigoristische Ethik und Lektüre apokrypher Schriften vorgeworfen werden. Er war wohl auch einigermaßen für den gnostischen Dualismus gewonnen, der angeblich durch einen gewissen Markus aus Memphis übermittelt wurde, wenngleich kein voller Manichäer, wie aus seinen wiederaufgefundenen 11 Traktaten deutlich erhellt. Zum Bischof von Avila geweiht, führte Priscillian der Partei durch seine agitatorische Tätigkeit in Spanien und Aquitanien weitere Anhänger zu, besonders die Bischöfe Salvianus und Instantius und viele Frauen. Die Synode von Saragossa 380 exkommunizierte die Sektierer. Der gallische Usurpator Kaiser Maximus ließ Priscillian und sechs Genossen nach Folterung wegen „verbrecherischer Magie" zu Trier hinrichten (385); es ist dies der erste Fall von Verhängung der Todesstrafe gegen Häretiker. Einige Bischöfe, namentlich Ithacius Clarus von Ossonuba, drängten dazu, während der hl. Martin von Tours (§ 72, 6), freilich vergeblich, gegen das Blutvergießen Einsprache erhob, Ambrosius von Mailand, P. Siricius u. a. das Urteil nachträglich mißbilligten. Das scharfe Vorgehen hatte indessen nicht den gewünschten Erfolg. Die Sekte der Priscillianisten nahm im Gegenteil zunächst einen größeren Aufschwung; ganz Gallácien mit sämtlichen Bischöfen der Provinz fiel ihr zu. Der Einfall der Germanen in Spanien begünstigte ihre Umtriebe. Erst im 6. Jahrh., besonders seit der Synode von Braga (Bracara) 561, verschwindet sie allmählich. Nach einem gegen sie gerichteten Glaubensbekenntnis, das unter den Akten des Konzils von Toledo vom J. 400 überliefert ist, aber dem B. Pastor von Palentia um 450 gehört, hatte sie eine sabellianische Trinitätslehre und doketische Christologie, gebrauchte apokryphe Schriften, trieb Astrologie, schrieb der Seele göttliche Wesenheit zu, leugnete die Schöpfung der Welt durch Gott, die Einheit Gottes im Alten und Neuen Bund und die Auferstehung des Fleisches, verwarf die Ehe und den Genuß von Fleisch. — Priscilliani quae supersunt ed. G. Schepß 1889. K. Künstle, Eine Bibliothek der Symbole 1900; Antipriscilliana 1905. E. Ch. Babut, Priscillien et le Priscillianisme, Paris 1909; Paulin de Nole et Priscillien, RHLR 1910, 97 ff. 252 ff. Gegen Babut: A. Puech, BullLA 1912, 81 ff. 161 ff. G. Morin, RevBén 1909, 255/80 (auch in Études, Textes etc. I, Maredsous 1913, 151 ff.); ebd. 1913, 153/73 (schreibt jene 11 Traktate dem Instantius zu; dagegen M. Hartberger, ThQ 1913, 401/30). M. Hartberger, Priscillianea, Diss. 1922. A. v. Harnack, Sb. Berlin 1925, 180/213 (der apokryphe Titusbrief De dispositione sanctimonii ein priscill. Sermo). E. Suys, RHE 1925, 530/8 (Hinrichtung Pr.s).

§ 51.

Die origenistischen Wirren im 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts.

1. In dem trinitarischen Streit wurde der Name des Origenes wiederholt genannt. Die Arianer beriefen sich gerne auf den berühmten Theologen als vermeintlichen Zeugen ihrer Lehre.

Die Orthodoxen bestritten großenteils die Berechtigung dieser Berufung, und gerade die fähigsten Köpfe unter ihnen, vor allem die drei großen Kappadozier, fuhren fort, den Alexandriner hochzuschätzen und die unerschöpflichen Anregungen, die er ihnen bot, zu verwerten, wenngleich auch sie gegen die Verirrungen seiner Spekulation (vgl. § 39, 2) keineswegs blind waren. Doch hegten nicht alle diese weitherzige Gesinnung. Einige verwarfen den Origenes als vermeintlichen Vater des Arianismus, sowie wegen seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen und anderer Irrtümer gänzlich und eiferten gegen das Lesen seiner Schriften. Als Hauptvertreter dieser streng traditionalistischen Richtung taten sich am Ausgang des 4. und Anfang des 5. Jahrh. die Bischöfe Epiphanius († 403) von Konstantia (Salamis) auf Cypern (§ 75, 4) und Theophilus von Alexandrien (385—412) hervor.

2. **Epiphanius**, ein gelehrter, aber kurzsichtiger und schroffer Mann, nahm Origenes nicht bloß in das Ketzerverzeichnis seines „Arzneikastens" (Haer. 64) auf, sondern trat seinen Anhängern auch mündlich mit allem Eifer entgegen. Er predigte gegen ihn 392 (390?) in der Auferstehungskirche zu Jerusalem. Die Folge war ein ernstes Zerwürfnis zwischen ihm und dem B. Johannes von Jerusalem, in das auch die bisherigen Freunde Hieronymus (zu Bethlehem) und Rufinus (auf dem Ölberg bei Jerusalem) hineingezogen wurden, jener auf der Seite des Epiphanius, dieser wie B. Johannes als warmer Origenesverehrer. Hieronymus hatte früher selbst zu der Zahl der letzteren gehört, aber infolge des Auftretens eines gewissen Aterbius eine andere Stellung eingenommen (392). Kurz vor Rufins Rückkehr in das Abendland (396) kam durch Vermittlung des B. Theophilus von Alexandrien eine Versöhnung der streitenden Parteien zustande. Da aber jener in der Vorrede seiner lateinischen Bearbeitung von Origenes' Hauptwerk De principiis (398) den Hieronymus als Lobredner des Alexandriners hinstellte, so erneuerte sich der Zwist zwischen den beiden Männern und machte sich in gereizten Briefen und gehässigen Schmähschriften Luft; die Bitterkeit des Hieronymus hielt sogar bis über den Tod Rufins (410) hinaus an. — Lit. s. § 76, 2 (Grützmacher, Cavallera, Brochet, Trzcinski). K. Holl, Sb. Berlin 1916, 226/55 (Chronologie); dazu A. Jülicher, ebd. 256/75.

3. Während dieser Streit noch fortdauerte, brach in Ägypten ein zweiter und größerer aus. Er erlangte eine besondere Bedeutung dadurch, daß er wesentlich zum Sturze eines der ausgezeichnetsten Bischöfe und Kirchenlehrer jener Zeit beitrug. Der B. **Theophilus** von Alexandrien, kein reiner Charakter, gab dem ungestümen Verlangen der ungebildeten Mönche in der sketischen Wüste (§ 72, 2), die Gott einen Körper und menschliche Gestalt zuschrieben (Anthropomorphismus), nach, verurteilte, seinen eigenen früheren Standpunkt verleugnend, Origenes auf einer Synode (399 oder 400) und verfolgte rücksichtslos die Origenisten unter den Mönchen der nitrischen Berge, so namentlich die sog. vier langen Brüder, durch Frömmigkeit und Gelehrsamkeit wie durch Körpergröße ausgezeichnete Männer. Die Vertriebenen, etwa 300 an der Zahl, begaben sich nach Palästina, und ein Teil von ihnen, ungefähr 50, darunter jene vier Brüder, von da nach Konstantinopel. Der edle B. **Johannes Chrysostomus** (§ 75, 3) verwendete sich für sie; die Vermittlung schlug aber infolge Verkettung besonderer Umstände zu seinem eigenen Verderben aus. Durch K. Arkadius zur Verantwortung aufgefordert, hetzte Theophilus zunächst den greisen Epiphanius (s. o.) zum Kampfe gegen Chrysostomus; der „Ketzerhammer" holte sich freilich in Konstantinopel nur die verdiente Abfuhr. Er selbst folgte der Vorladung erst, als sein Gegner durch eine Predigt über die Putzsucht der Frauen die stolze Kaiserin Eudoxia

verletzt und seine Stellung gefährdet hatte. Theophilus, mit der Kaiserin zum Sturz des gehaßten Nebenbuhlers sich verbindend, erschien jetzt nicht mehr, um sich vor dem Bischof der Hauptstadt zu verantworten, sondern um diesen selbst zu richten. Die sog. Eichensynode (Synodus ad quercum, auf dem Landgute Drys nahe Chalcedon) von 36 Bischöfen (darunter 29 ägyptische) setzte 403 unter seiner Leitung Chrysostomus ab, und der Kaiser verbannte diesen nach Bithynien. Zwar wurde er wegen der Erregung des Volkes bald zurückgerufen, aber nach kurzer Zeit brach ein neuer Konflikt zwischen ihm und der Kaiserin aus. Diesmal nach Armenien verbannt (404), starb Chrysostomus auf dem Transport dahin am 14. Sept. 407 zu Komana im Pontus. Seine Anhänger bewahrten ihm trotz heftiger Verfolgung die Treue und verweigerten seinen ersten Nachfolgern, Arsacius und Attikus, die Anerkennung. Erst die feierliche Einholung und Beisetzung seiner Gebeine in Konstantinopel unter K. Theodosius II und B. Proklus (438) machte dem johannitischen Schisma ein Ende. — Vgl. Funk, AU II, 23/44. F. Ludwig, Der hl. Joh. Chrysost. in s. Verh. zum byzant. Hofe 1883. V. Schultze, Altchristl. Städte I, 1913, 117 ff. Weitere Lit. § 75, 3.

§ 52.

Der Donatistenstreit.[1]

1. Die donatistischen Wirren, welche die afrikanische Kirche lange und aufs schwerste erschütterten, sind in gewissem Sinne eine Fortsetzung des Ketzertaufstreites (§ 22, 3). Es liegt ihnen die alte Prinzipienfrage zugrunde, ob die Wirksamkeit der Sakramente (Taufe, Ordo) von der Würdigkeit des Spenders abhängig zu denken sei. Die Afrikaner, unter dem Einfluß des rigoristisch-schwärmerischen Kirchen- und Sakramentsbegriffes Tertullian-Cyprians stehend, bejahten sie im Gegensatz zu Rom. Den äußeren Anlaß zum Ausbruch des Schismas gab eine zwiespältige Wahl nach dem Tode des B. Mensurius von Karthago (311). Die Stimmen fielen in der Mehrzahl auf den Archidiakon Cäcilian, der aber eine starke Opposition in der Gemeinde gegen sich hatte, da er mit dem verstorbenen Bischof während der diokletianischen Verfolgung unlauterem Martyrerenthusiasmus

---

[1] Optatus Milevitanus, De schismate Donatistarum ed. C. Ziwsa 1893. A. Wilmart, RechSR 2, 1922, 271/302 (eine Weihnachtspredigt des Optatus). S. Augustini scripta c. Donatistas ed. M. Petschenig, 3 vol. 1908/9; vgl. A. Wilmart, RevBén 1912, 148/67. H. v. Soden, Urkunden zur Entstehungsgesch. d. Donatismus 1913 (Kleine Texte 122). H. Leclercq u. J. Mesnage, s. § 12, 6. D. Völter, Der Ursprung d. Donatismus 1883 (dazu Funk, ThQ 1884, 500/6). Funk, AU I, 352/8 (Synode v. Arles 314). O. Seeck, ZKG 10, 1889, 505/68; 30, 1909, 181/227; Gesch. d. Untergangs der antiken Welt III, 1909, 313 ff. 501 ff. L. Duchesne, Le dossier du Donatisme, MélAH 10, 1890, 589/650. W. Thümmel, Zur Beurteilung des D. 1893. F. Martroye, Circumcellions, DictAC III, 1692/710; H. Leclercq, Donatisme, ebd. IV, 1457/505. P. Monceaux, Histoire litt. de l'Afrique chrét. IV–VII, Paris 1912/23. P. Batiffol, Le catholicisme de St. Augustin, 2 vol. Paris 1920. H. Schrörs, 3 Aktenstücke z. Konzil v. Arelate, ZRG kan. Abt. 11, 1921, 429/39; dazu K. Müller, ZntW 24, 1925, 286/90. J. H. Baxter, JThSt 26, 1924/25, 21/37 (donat. Märtyrer); N. H. Baynes, ebd. 37/44 (die Dokumente des Optatus).

und übertriebener Verehrung der Konfessoren entgegengetreten war; eine reiche, frömmelnde Witwe Lucilla spielte unter seinen Gegnern eine besondere Rolle. Dazu verbreitete sich das Gerücht, B. Felix von Aptunga, der Cäcilian ordinierte, sei in der Verfolgung durch Auslieferung der hl. Bücher ein traditor (vgl. § 16, 4) geworden, weshalb die Rigoristen die von ihm vollzogene Weihe verwarfen. Den Auschlag gaben die numidischen Bischöfe. Beleidigt, weil sie nicht, wie es üblich gewesen zu sein scheint, zur Wahl und Konsekration des Primas von Afrika eingeladen worden waren, ergriffen sie Partei gegen Cäcilian, setzten ihn auf einer Synode in Karthago ab und weihten den Lektor Majorinus zum Gegenbischof (312). Als dieser 315 starb, folgte ihm Donatus d. Gr. (von Casae nigrae?), der der Bewegung seinen Namen lieh.

2. Das Schisma blieb aber nicht auf seinen Ausgangspunkt beschränkt; bei der Bedeutung der Kirche von Karthago und Rührigkeit der Donatisten erstreckte es sich vielmehr bald über ganz Afrika. Obwohl alle Gerichte, die, und zwar auf ihre Veranlassung, zur Schlichtung des Streites angerufen wurden, gegen sie entschieden, beharrten die Donatisten doch bei der Trennung. Vor allem konnten die Klagen gegen Cäcilian auf dem Schiedsgericht nicht bewiesen werden, das Konstantin d. Gr. durch italienische und gallische Bischöfe unter dem Vorsitz des P. Miltiades (311—14) in Rom abhalten ließ (313). Sodann wurde durch den Prokonsul von Afrika aus den amtlichen Akten festgestellt, daß Felix von Aptunga kein traditor war (Gesta purgationis Felicis episc.). Die Generalsynode von Arles 314, vom Kaiser für die westliche Reichshälfte berufen, erklärte überdies in can. 13, die Angelegenheit grundsätzlich entscheidend, daß die Weihe auch dann gültig sei, wenn sie durch einen traditor erteilt wurde; der afrikanische Sonderbrauch der Wiederholung der Ketzertaufe ward in can. 8 verworfen (vgl. § 66, 4). Jener Einwand hätte von den Donatisten überhaupt nicht erhoben werden sollen, da er sie selbst traf; denn jedenfalls hatte einer von ihnen, B. Silvanus von Cirta, nach den Akten der sog. Synode von Cirta (305) sogar mehrere, die hl. Schriften der heidnischen Obrigkeit ausgeliefert. Als die Sektierer gegen das Urteil an den Kaiser selbst appellierten, entschied auch dieser nach längerer Untersuchung in Mailand gegen sie (316). Sie unterwarfen sich aber seinem Urteil so wenig als den anderen. Konstantin ergriff daher jetzt strengere Maßregeln; ihre Häupter wurden verbannt und ihre Kirchen weggenommen. Indessen wurde auch damit nichts erreicht; die Strafedikte steigerten im Gegenteil den Fanatismus. Die Donatisten erklärten, zu einem novatianischen Kirchenbegriff (§ 35, 1) fortschreitend, ihre Kirche für die allein reine und heilige im Gegensatz zu der „befleckten Traditorenkirche“. Nur bei ihnen

könnten die Sakramente wirkungskräftig verwaltet werden; daher tauften sie auch alle wieder, die zu ihnen übertraten.

3. Nach einigen Jahren (321) hob Konstantin die strengen Gesetze wieder auf. Aber die erhoffte Beruhigung trat nicht ein; die Zahl der Donatisten wuchs im Gegenteil noch bedeutend: sie konnten um 336 zu Karthago bereits eine Synode von 270 Bischöfen abhalten. Die Bewegung ward gesteigert durch schwere soziale Unruhen. Schwärmerische Aszeten (agonistici oder milites Christi), von den Katholiken wegen des Umherstreifens um die Hütten der Bauern Circumcellionen genannt, hielten das Volk in Aufregung; die Scharen der Bauern und entlaufenen Sklaven, die sich ihnen anschlossen, verübten zahlreiche Verbrechen. K. Konstans (337—50) nahm die Einigungsversuche wieder auf, zunächst mit Güte, dann mit Strenge; der Gottesdienst ward den Donatisten wieder verboten, ihre Häupter wurden abermals verbannt. Da aber K. Julian den Verbannten die Rückkehr aufs neue gestattete (361), so löste sich die notdürftig geschlossene Union wieder auf. Auch unter den folgenden Kaisern wurde weder durch Gewalt noch durch Belehrung ein größerer Erfolg erzielt, wenngleich es an einzelnen Bekehrungen nicht fehlte. Haupt der Donatistenpartei war damals Parmenian, Nachfolger Donatus d. Gr. als Gegenbischof zu Karthago, der sich auch schriftstellerisch betätigte. Ihm trat um 370 B. Optatus von Mileve entgegen, indem er in einem Werke, dem man später den Titel De schismate Donatistarum gab, den Ursprung und die Geschichte der Spaltung aufzeigte. Vor allem aber bekämpfte der große Augustinus seit 393 in einer Reihe von Abhandlungen den falschen Lehrbegriff der Donatisten und wies überzeugend die objektive Wirksamkeit der Sakramente nach. Als neue Gewalttaten der Schismatiker erfolgten, ersuchten die katholischen Bischöfe auf der Synode von Karthago 404 den K. Honorius (395—423), die Theodosianischen Ketzergesetze auf sie anzuwenden, was in der Tat geschah; auch Augustinus billigte nach längerem Sträuben im Hinblick auf Luk. 14, 23 (Cogite intrare) und die Schutzpflicht des Staates gegenüber der Kirche die Zwangsmaßregeln, die Todesstrafe jedoch ausgenommen. Die dreitägige Konferenz (collatio) von Karthago 411, an der 286 katholische und 279 donatistische Bischöfe teilnahmen, brachte trotz aller Bemühungen Augustins, des Wortführers der katholischen Partei, die ersehnte Union ebenfalls nicht zustande. Die Strafgesetze wurden verschärft, den Donatisten die bürgerlichen Rechte abgesprochen, ihre Versammlungen bei Todesstrafe verboten. Gleichwohl verschwand die unheilvolle Spaltung erst mit der Eroberung Afrikas durch die Sarazenen aus der Geschichte. Doch hatte sie seit den Tagen der Vandalenherrschaft (§ 43, 6) allmählich an Bedeutung verloren.

§ 53.

Apollinaris von Laodicea und die Anfänge des christologischen Streites.[1]

Die Arianer leugneten nicht bloß die Gottheit des Logos, sondern verstümmelten auch die Menschheit Christi, indem sie dem Erlöser die menschliche Seele absprachen, ihn nur einen unbeseelten Leib annehmen ließen. Die Äußerungen des Seelenlebens Christi sollten auf den Logos selbst zurückgehen und ihn damit als veränderlich und geschöpflich erweisen. Indessen wurde auf diesen Irrtum längere Zeit kein besonderes Gewicht gelegt. Als er endlich ernstlich abgewehrt und verurteilt wurde, zunächst durch die alexandrinische Synode von 362 (vgl. § 48, 6), später in Rom durch Papst Damasus (377 und 382) und namentlich durch die Generalsynode von Konstantinopel 381 (can. 1), galt der Kampf weniger den Arianern als einem Dritten. Es war Apollinaris (Ἀπολινάριος), B. von Laodicea in Syrien († c. 390), ein begabter, vielseitiger Theologe (vgl. § 75, 6) und eifriger Verteidiger des nicänischen Glaubens gegen die Arianer. In der Kürzung der menschlichen Natur Christi stimmte er ihnen aber bei; nur beschränkte er sich, als ihm aus der Hl. Schrift die Unhaltbarkeit jener Lehre nachgewiesen wurde, darauf, im Erlöser die höhere, vernünftige Seele (ψυχὴ λογική) oder den Geist (νοῦς) in Abrede zu ziehen; der Logos habe, so erklärt er von seinen trichotomischen Voraussetzungen aus, unser Fleisch (σάρξ) und eine animalische Seele (ψυχὴ σαρκική) angenommen, aber an Stelle des Geistes sei er selbst als hegemonisches Prinzip getreten.

Nach Apollinaris läßt sich ohne Schmälerung der menschlichen Natur weder die Einheit noch die Sündelosigkeit Christi aufrechterhalten. Denn zwei vollkommene Wesen oder Substanzen (Mensch und Gott) können nicht eins werden (δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται). Ferner: wo ein vollkommener Mensch ist, da ist auch Sünde, und da die Sünde im menschlichen Willen bzw. Geiste ihren Sitz hat, so ist dieser dem Erlöser abzusprechen. Gerne beruft sich Apollinaris auf Joh. 1, 14, indem er das Wort „Fleisch" im engeren Sinne statt von der ganzen Menschennatur verstand. Und da ihm Natur identisch war mit Person, zwei Naturen gleich zwei Personen, so lehrte er nur eine Natur in Christus, wie es in seinem an Kaiser Jovian eingereichten Glaubensbekenntnis heißt, das seine Schüler fälschlich unter dem Namen des hl. Athanasius in Umlauf brachten.

Obwohl auch Gregor von Nyssa (Antirrheticus) und andere Theologen die verhängnisvolle Falschlehre bekämpften und K. Theodosius gegen ihre Anhänger mit Verbannung einschritt

---

[1] G. Voisin, L'Apollinarisme, Paris 1901. H. Lietzmann, Apoll. v. L. und seine Schule I 1904. J. Flemming und H. Lietzmann, Apollinarist. Schriften (syrisch), Abh. Gött. 1904. E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius 1914; Christologie vom Tode des hl. Athan. bis zum Ausbruch des Nestorian. Streites (373—429) 1925. Ch. E. Raven, Apollinarism, Cambr. 1923. F. Diekamp, ThQ 1904, 497/511 (Vitalis).

(388), fand sie doch zahlreiche Anhänger. In Antiochien bildete sich sogar eine besondere apollinaristische Gemeinde unter B. Vitalis. Sie einigte sich um 420 zwar wieder mit der Kirche, aber nicht alle gaben ihren Irrtum auf, und in dem Monophysitismus gelangte er nach einiger Zeit zu neuer und größerer Macht.

§ 54.

Die nestorianischen Kämpfe und das 3. allgemeine Konzil zu Ephesus 431[1].

1. Gegenüber den Arianern wurde die wahre Gottheit des Logos, gegenüber den Arianern und Apollinaris die vollkommene Menschheit Christi in kirchlichen Entscheidungen aufrechterhalten. Nun war das Verhältnis der menschlichen zur göttlichen Natur noch näher zu bestimmen. Die Zeitgenossen des Apollinaris drückten sich darüber ziemlich ungenau, zum Teil verfänglich aus. Dies zeigt sich deutlich in der Lehre der verschiedenen theologischen Schulen (vgl. § 74). Die alexandrinische Schule redete, die innere Verbindung beider Naturen kräftig betonend, sogar von einer Vermischung (σύγχρασις) derselben. Indem man das schon (§ 53) erwähnte Glaubensbekenntnis des Apollinaris dem hl. Athanasius, wenn auch zu Unrecht, zuschrieb, ließ man diesen alexandrinischen Kirchenlehrer statt von zwei Naturen von der „einen fleischgewordenen Natur des Gottes Logos" (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) sprechen. Da damit, wenigstens dem Wortlaut nach, die Unversehrtheit der Naturen gefährdet war, so drang die nüchterne und kritische antiochenische Schule vor allem auf deren Scheidung und Bewahrung. So besonders ihre Führer Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia (§ 72, 5). Der erstere redete bereits von einem bloßen

---

[1] Hefele II², 141/288; Hefele-Leclercq II, 218/422. Acta conciliorum oecumen. ed. Ed. Schwartz, tom. I: Concilium universale Ephesenum, vol. IV—V, 1922/26. Ed. Schwartz, Zur Vorgesch. des ephes. Konzils, Hist. Z. 112, 1914, 237/63; Konzilstudien 1914, 1/17 (Cassian u. Nest.); Neue Aktenstücke z. ephes. Konzil, Abh. München 30, 8 (1920); Die sog. Gegenanathematismen des Nest., Sb. München 1922, 1; De episcoporum catalogis Concilii Epheseni primi, Miscellanea Fr. Ehrle II, Roma 1924, 56/72. W. Kraatz, Kopt. Akten zum ephesin. Konzil, TU 26, 2 (1904). M. Jugie, Concile d'Ephèse, DictThC V, 137/63. F. Loofs, Nestorius, RE 13, 736/49; 24, 239/44; Nestoriana 1905; Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine, Cambr. 1914. J. Lebon, Muséon 36, 1923, 47/65 (Nest.-Fragmente). V. Schweitzer, Kath. 1903 I, 97/113 (Gesch. des θεοτόκος). F. Nau, S. Cyrille et Nest., RevOC 1910, 365 ff.; 1911, 1 ff. 176 ff. J. Mahé, RHE 1906, 505/42 (Cyrills Anathematismen). P. Batiffol, Le Siège Apostolique 359—451, Paris 1924, 337 ff.; BullLA 1911, 247/64 (Cyrill); Mélanges G. Schlumberger, Paris 1924, 28 ff. (kopt. Akten z. Konzil v. 431). E. Weigl, s. § 53. F. X. Bauer, Proklos, B. von Konstantinopel (434—46) 1919. Weitere Lit. s. u. Nr. 4. 5 und bei Cyrill und Theodoret § 75, 7.

Innewohnen (ἐνοικεῖν) des Logos im Menschen wie in einem Tempel oder Kleide und von zwei Söhnen Gottes, einem natürlichen und einem aus Gnaden angenommenen, der nur uneigentlich Sohn Gottes genannt werde. Auch Theodor läßt keine eigentliche Menschwerdung gelten, da sie ihm mit Verwandlung des Logos in einen Menschen gleichbedeutend zu sein schien, sondern nur eine Einwohnung (ἐνοίκησις) des Logos in dem Menschen Jesu. Seine von Aristoteles übernommene Ansicht, daß keine Substanz (Natur) ohne Persönlichkeit vollkommen sei, führt ebenfalls zur Annahme von zwei Personen; wenn er ausdrücklich auch nur von einer Person spricht, so war ihm die Einheit doch keine physische oder substantielle (ἕνωσις φυσική), sondern nur eine relative oder moralische (ἕνωσις σχετική), eine äußerliche Verbindung (συνάφεια) wie zwischen Mann und Weib in der Ehe oder zwischen Tempel und (Götter-)Statue; sie ergab sich ihm auch nur dann, wenn er die Naturen miteinander verbunden betrachtete, während sie ihm in ihrem Unterschied zugleich als Personen erschienen. Folgerichtig ließ er daher auch nicht den Sohn Gottes geboren werden, sondern einen Menschen, in dem Gott wohnte, und nannte Maria nicht, wie die Alexandriner schon seit dem 3. Jahrh., Gottesmutter (θεοτόκος), sondern nur Mutter Christi (χριστοτόκος).

2. Die antiochenische Christologie beschränkte sich zunächst auf den Kreis der Schule; durch **Nestorius** gelangte sie aber in die breitere Öffentlichkeit. Er war Mönch in Antiochien, wahrscheinlich Schüler Theodors, und ein hervorragender Prediger; 428 wurde er durch kaiserliche Huld Bischof von Konstantinopel. Als solcher eiferte er, von Natur aus rechthaberisch und leidenschaftlich, heftig gegen Häretiker und Juden, nahm aber die im Abendlande vertriebenen Pelagianer in Schutz (§ 56, 4). Der Presbyter Anastasius, der ihm von Antiochien nach der Reichshauptstadt gefolgt war, tadelte in seinen Predigten die Bezeichnung der seligsten Jungfrau als θεοτόκος. Die Erregung, die infolgedessen bei Klerus und Laien entstand, wurde noch größer, als sein bischöflicher Freund für ihn eintrat und gleichfalls jenen seit langem gebräuchlichen Ausdruck als „Neuerung“ in mehreren Kanzelreden verpönte; „Christusgebärerin“ sei die zutreffende Bezeichnung. Nicht nur in der Hauptstadt, sondern auch in der Ferne erhob sich starker Widerspruch dagegen. Vor allem bekämpfte der sehr energische B. Cyrill von Alexandrien (§ 75, 7) die Lehre des Nestorius schon 429 in einem Osterfestbrief und in einem ausführlichen Rundschreiben an die ägyptischen Mönche. Zu diesem Vorgehen bestimmte ihn wohl nicht bloß der theologische Gegensatz und der Eifer für die orthodoxe Lehre, sondern auch die alte kirchenpolitische Rivalität des Patriarchates von Alexandrien gegen jenes von Konstantinopel (vgl. § 51, 3; 63, 1). P. Cölestin I, an

den sich beide Teile gewendet hatten, verwarf jene Auffassung gleichfalls auf einer römischen Synode (430). In seinem Auftrag forderte Cyrill den Nestorius unter Androhung des Bannes zum Widerruf auf, indem er zugleich in 12 Anathematismen die abzuschwörenden Irrtümer zusammenfaßte. Nestorius war jedoch nicht gewillt, sich vor seinem Gegner zu beugen, und hatte zunächst nicht nur den Kaiser auf seiner Seite, sondern fand auch zahlreiche Bundesgenossen aus der antiochenischen Schule, denen die Lehre Cyrills gleichfalls mißfiel, so namentlich den B. Johannes von Antiochien und den gelehrten Theodoret, B. von Cyrus (§ 75, 7); einer seiner Anhänger (nicht Nestorius selbst) stellte auch 12 Gegenanathematismen gegen Cyrill auf.

Cyrill spricht im Geiste der alexandrinischen Schule und nach dem Vorgang des hl. Athanasius im 3. Anathematismus gegenüber der συνάφεια der Antiochener von einer ἕνωσις φυσική (sonst auch von ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν oder κατὰ φύσιν). Er wollte die Einigung der beiden Naturen damit als eine wahrhafte und wirkliche, doch ohne Vermischung und Verwandlung, bezeichnen. Aber war der Gedanke richtig, so war jedenfalls der Ausdruck nicht eindeutig, zumal Cyrill auch, wiewohl nicht häufig, jene irreführende apollinaristische Formel von der μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, die man damals Athanasius zuschrieb (s. o.), gebrauchte. Es ist zu beachten, daß in seinem Sprachgebrauch φύσις und ὑπόστασις in ihrer Anwendung auf Christus noch nicht streng geschieden sind und sowohl Natur als Person bedeuten können. Daraus gingen viele Mißverständnisse hervor.

3. Auf Betreiben des Nestorius schrieb K. **Theodosius II** eine **allgemeine Synode** (die dritte) auf Pfingsten 431 nach **Ephesus** aus, um den hell entbrannten Streit zwischen den Patriarchaten des Orients beizulegen. Aber schon der Anfang der Kirchenversammlung eröffnete schlimme Aussichten. Zuerst erschien Nestorius mit 16 Bischöfen, dann Cyrill mit 50 Suffraganen; aber Johannes von Antiochien verzögerte, wohl absichtlich, seine Ankunft, und auch die päpstlichen Legaten fehlten noch. Trotz der Einsprache des kaiserlichen Kommissärs Candidian und zahlreicher Bischöfe eröffnete Cyrill, als Vertreter des Papstes sich fühlend, am 22. Juni die Synode mit 198 Bischöfen in der großen Marienkirche zu Ephesus. Gleich in der ersten Sitzung wurde der patristische Beweis für das θεοτόκος und die wahrhafte Einigung der beiden Naturen in Christus geführt und Nestorius, der der Zitation der Synode nicht gefolgt war, als „neuer Judas" wegen seiner „gottlosen Lehren" und wegen „Ungehorsams gegen die Kanones" abgesetzt. Aber wenige Tage später fand sich endlich Johannes mit seinen syrischen Bischöfen in Ephesus ein und hielt nun seinerseits im Beisein des kaiserlichen Kommissärs ein Conciliabulum von 43 Teilnehmern ab, in welchem Cyrill und B. Memnon von Ephesus abgesetzt wurden. Die drei päpstlichen Legaten, die nun gleichfalls ankamen, nahmen an den weiteren Sitzungen der cyrillischen Synode teil; die fünfte (17. Juli) exkommunizierte Johannes und seine Anhänger. So gab es jetzt zwei

feindliche Synoden. Der Kaiser bestätigte in seiner Verlegenheit zuerst die Beschlüsse beider. Hernach beschied er, um eine Aussöhnung herbeizuführen, Vertreter der zwei Parteien an das Hoflager nach Chalcedon. Als die Vermittlung keinen Erfolg hatte, nahm er allmählich eine entschiedenere Stellung ein, und zwar gegen Nestorius. Cyrill hatte, um dieses Ziel zu erreichen, bei Hofe alle Hebel in Bewegung gesetzt; auf seiner Seite stand namentlich auch Pulcheria, die fromme und einflußreiche ältere Schwester des Kaisers (§ 41, 6). Nestorius, in sein Kloster nach Antiochien zurückgeschickt, erhielt in Maximian einen den Cyrillianern genehmen Nachfolger; die ephesinische Synode wurde entlassen, Cyrill und Memnon die Erlaubnis erteilt, in ihre Bistümer zurückzukehren.

Aber unter dem Episkopat dauerte die Spaltung gleichwohl fort. Ungehalten über das Vorgehen gegen Nestorius, beschuldigten die Antiochener den Führer der Alexandriner des Arianismus und Apollinarismus und sprachen auf der Rückreise in die Heimat über ihn und seine Anhänger wiederholt den Bann aus. Eine Union kam erst 433 zustande. Cyrill nahm das vermittelnde Symbolum an, das die Antiochener bereits zu Ephesus aufgestellt hatten und das daher Symbolum Ephesinum genannt wird; es ist wahrscheinlich von Theodoret verfaßt. Johannes mußte seinerseits die Beschlüsse der cyrillischen Synode von 431, insbesondere die Absetzung des Nestorius anerkennen. Freilich war der Friede auch jetzt noch kein allgemeiner. Jenes Symbolum war korrekt: es bekannte einen Christus, einen Sohn und Herrn und bezeichnete Maria als θεοτόκος. Aber da die menschliche Natur des Erlösers darin der „Tempel" des Logos genannt war, so wurde Cyrill beschuldigt, er habe sich nestorianisierende Ausdrücke gefallen lassen. Andererseits verweigerte ein großer Teil der Parteigenossen Johanns die Anathematisierung des Nestorius. Es bedurfte der Drohung des Kaisers mit Absetzung, um wenigstens die meisten von ihnen zur Annahme der Union zu bewegen.

4. Nestorius wurde 435 vom Kaiser zuerst nach Arabien, dann nach Oberägypten verbannt; seine Schriften sollten verbrannt werden. Er starb im J. 450 oder 451. Kurz vor seinem Tode verfaßte er eine Rechtfertigungsschrift, die unlängst in syrischer Übersetzung unter dem Titel „Handel [bzw. Abhandlung] des Heraklides von Damaskus" [Deckname!] wieder aufgefunden wurde (ed. P. Bedjan, Paris 1910; franz. von F. Nau, ebd. 1910). Darin wird an den ephesinischen Beschlüssen scharfe Kritik geübt und die Übereinstimmung in der Lehre mit P. Leo und B. Flavian von Konstantinopel (vgl. § 55, 2) betont. Der Versuch einiger Gelehrten (namentlich Bethune-Baker und Duchesne), auf Grund derselben Nestorius für rechtgläubig und als Opfer von Mißverständnissen und Verleumdungen hinzustellen, ist abzuweisen. Man wird ihm allerdings bona fides zubilligen müssen; aber materieller Häretiker war er jedenfalls. Er lehrte nur eine moralische, nicht physische oder substantielle Einigung der beiden Naturen in Christus. Daher auch seine Ablehnung der Communicatio idiomatum, insbesondere des θεοτόκος, und seine echt antiochenische Bewährungslehre, wonach Christus als Mensch durch

sittliche Kämpfe und Siege, durch Leiden und Sterben sich göttliche Attribute und Ehren erst habe verdienen müssen. Vgl. J. F. Bethune-Baker, Nestorius and his Teaching, Cambr. 1908. L. Duchesne, Hist. anc. III³, 313 ff. 446 ff. L. Fendt, Die Christologie des N. 1910. F. Nau, Nest. d'après les sources orientales, Par. 1911; Patrologia Orient. XIII, 2, 1919. J. P. Junglas, Die Irrlehre des N. 1912. M. Jugie, Nest. et la controverse nestorienne, Paris 1912. Ch. Pesch, Nest. als Irrlehrer 1921. Weiteres s. o. und bei Bardenhewer, GeschAL IV, 74/8.

5. Infolge der strengen Maßregeln der Regierung erlosch der Nestorianismus allmählich im römischen Reiche. Da die Nestorianer bei dem Verbote der Schriften des Nestorius sich nun an die Schriften des Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus, der eigentlichen Väter des Nestorianismus, hielten, wurde vor diesen gewarnt, hauptsächlich durch den B. Rabulas von Edessa († 435); sein Nachfolger Ibas (435—57) war freilich wieder ein Verehrer Theodors. Kaiser Zeno schloß 489 die theologische Schule von Edessa, den damaligen Hauptsitz der nestorianischen Lehre. Dagegen erhielt sich die Irrlehre in Persien, wohin ihre Anhänger bei der Verfolgung im römischen Reiche vielfach auswanderten und wo B. Barsumas (Barsauma) von Nisibis (c. 450—95) besonders für ihre Verbreitung wirkte; er gründete in Nisibis auch eine neue theologische Schule. Unter dem Metropoliten Babäus (Babai) von Seleucia-Ktesiphon (497—503) erfolgte die förmliche Trennung von der Kirche des Reiches und die Errichtung einer eigenen persischen Landeskirche, indem er sich von dem Patriarchat Antiochien lossagte und den Titel Katholikus (Patriarch) annahm (498). Im Laufe der nächsten Jahrhunderte erlangte durch den Missionseifer der Nestorianer ihre Kirche in Asien eine beträchtliche Ausbreitung (vgl. § 42, 5; 115, 8); auch die Thomaschristen an der Westküste Vorderindiens (§ 12, 11) gehörten ihr an. Seit dem 14. Jahrh. trat aber infolge des Mongolensturmes ein rascher und starker Rückgang ein. An der Grenze der Türkei und Persiens haben sich bis heute trotz aller Bedrängungen durch die umwohnenden Muhammedaner etwa 150000 schismatische Nestorianer erhalten, deren Patriarch als geistliches und weltliches Oberhaupt zu Kotschanes in Kurdistan residiert; daneben gibt es c. 100000 mit Rom unierte sog. „Chaldäische Christen" (Patriarchalsitz in Mossul). Auch die Thomaschristen sind heute meist uniert (c. 438000), die übrigen wurden im 17. Jahrh. zum großen Teil Monophysiten (Jakobiten). Vgl. Duchesne, Labourt u. Wigram, s. § 42, 1. K. Keßler, Nestorianer, RE 13, 723/36. W. Barthold, Zur Gesch. des Christent. in Mittelasien bis z. mongol. Eroberung, deutsch v. R. Stübe 1901. A. Fortescue, The Lesser Eastern Churches, London 1913.

§ 55.

Die monophysitischen Wirren und das 4. allgemeine Konzil zu Chalcedon 451.[1]

1. Während die Nestorianer die beiden Naturen in Christus fälschlich trennten, so daß die Einheit des Erlösers bedroht war, verfielen manche ihrer Gegner, namentlich Alexandriner, in das andere Extrem: sie vermischten die Naturen oder nahmen

[1] Hefele II², 313/578; Hefele-Leclercq II, 499/880. Akten der Räubersynode (Bruchstück) syrisch u. deutsch von J. Flemming u. G. Hoffmann, Abh. Gött. 15, 1 (1917). Ed. Schwartz, Aus den Akten des Konzils von Chalkedon, Abh. München 32, 2, 1925. M. Jugie, Eutyches, DictThC V, 1582/609. F. Loofs, Eutyches, RE 5, 635/47; 23, 438. G. Krüger, Monophys. Streitigkeiten im Zusammenhang mit d. Reichspolitik 1884; Monophysiten, RE 13, 372/401; 24, 187 f. A. Amelli, Leone M. e l'Oriente, Montecass. ²1890.

eine Verwandlung der menschlichen Natur in die göttliche an. Christus ist ihnen wohl aus, aber nicht in zwei Naturen; nach der Menschwerdung, meinten sie, könne nur mehr von **einer** Natur (μία καὶ μόνη φύσις) die Rede sein. Der Leib Christi galt ihnen nicht als dem unseren wesensgleich (ὁμοούσιος ἡμῖν), sondern als vergottet. Den konsequenten Monophysiten erschien daher bereits die bloße Zweinaturenlehre als nestorianisch d. i. häretisch.

Bei solcher Auffassung war neuer Streit unvermeidlich. Den Anstoß dazu gab der greise Archimandrit **Eutyches** von Konstantinopel, ein frommer, aber theologisch wenig gebildeter Mann. Er verfolgte wegen der vermeintlichen Häresie des Dyophysitismus den B. Eusebius von Doryläum in Phrygien, wurde aber durch die Synode von Konstantinopel 448, eine sog. endemische Synode (vgl. § 65, 3), unter dem Vorsitz des Patriarchen Flavian als Irrlehrer abgesetzt und exkommuniziert.

2. Dies war aber nur das Vorspiel zu größeren Kämpfen. Flavian brachte das Urteil der Synode zur Kenntnis anderer Bischöfe; er teilte es insbesondere Papst Leo I (vgl. § 64, 4) mit. Dieser gab darauf in seiner berühmten Epistula dogmatica ad Flavianum eine treffliche Auseinandersetzung der strittigen Lehre: trotz der Einigung der beiden Naturen oder Substanzen in einer Person tritt keine Vermischung derselben ein, vielmehr wirkt jede von ihnen in Verbindung mit der anderen, was ihr eigentümlich ist. Diese Entscheidung des Papstes bedeutete zugleich eine Absage Roms an die bisherige Bundesgenossenschaft mit Alexandrien. Auf der anderen Seite gab Eutyches aber nicht nach und klagte über Unrecht, das ihm zugefügt worden sei; da er den Hof für sich gewann, so war es um seine Sache zunächst nicht schlecht bestellt. Auf Betreiben des Patriarchen Dioskur von Alexandrien, des brutal-ehrgeizigen Nachfolgers Cyrills und Gesinnungsgenossen des Eutyches, berief K. Theodosius II 449 eine neue allgemeine Synode nach Ephesus, der Stätte cyrillischer Triumphe. Da er dem Dioskur den Vorsitz übertrug und dieser mit Hilfe seiner Mönche und des kaiserlichen Militärs auf die Konzilsväter einen unerhörten Druck ausübte, so war der Ausgang vorauszusehen. Eutyches wurde für orthodox erklärt, da er beteuerte, an den Synoden von Nicäa und Ephesus festzuhalten und die Häresien des Nestorius, Apollinaris usw. zu verwerfen, die Lehre von den zwei Naturen nach der Menschwerdung

---

Leo M., Epist. dogmatica ad Flav. ed. E. H. Blakeney, Lond. 1923 (vgl. A. Jülicher, ThLZ 1923, 419). P. Batiffol, Le Siège Apostolique 359—451, Paris 1924, 493 ff. F. Haase, Dioskur nach monophys. Quellen, Kirchengesch. Abh. hg. v. M. Sdralek 6, 1908, 145/233. A. Wille, B. Julian v. Kios, Nuntius Leos d. Gr. in Konstant. (449—60) 1910. Weiteres s. bei P. Leo I (§ 64, 4) und Theodoret (§ 75, 7).

als unerträgliche Neuerung bezeichnet. Flavian und Eusebius wurden dagegen abgesetzt, weil sie in ihren Untersuchungen über das Nicänum und Ephesinum hinausgegangen seien. Dasselbe Schicksal traf andere Bischöfe, die gegen Eutyches aufgetreten waren oder sonst im Geruche des Nestorianismus standen, namentlich Theodoret von Cyrus, Domnus von Antiochien und Ibas von Edessa. Flavian wurde sogar persönlich mißhandelt; er starb auf der Rückreise in die Heimat, nachdem er, wie auch Eusebius und Theodoret, gegen die ungerechte Sentenz an den Papst appelliert hatte. Die Gewaltherrschaft der Monophysiten dauerte aber nicht lange. Die Räubersynode, Latrocinium Ephesinum, wie bereits P. Leo in einem Briefe an die Kaiserin Pulcheria (451) die Aftersynode benennt, wurde von allen Seiten verworfen und zugleich ein neues Konzil verlangt. Der General Marcian (450—57), der nach dem unerwarteten Tode Theodosius' II (450) mit der Hand der Kaiserschwester Pulcheria die Kaiserwürde erlangte, kam dem Rufe entgegen. In Rom wünschte man zwar eine Kirchenversammlung in Italien, drang aber nicht durch. Der Kaiser berief sie zuerst nach Nicäa, verlegte sie aber noch im Herbst 451 nach **Chalcedon** am Bosporus gegenüber Konstantinopel. Diese 4. ökumenische Synode ist die am stärksten besuchte im christlichen Altertum: die Zahl der Mitglieder belief sich auf 630, darunter aber nur fünf Abendländer, nämlich zwei afrikanische Bischöfe und drei päpstliche Legaten, die den Vorsitz führten. Sie anerkannte die vorausgegangenen Synoden von 325, 381 und 431 als ökumenische, verwarf nach stürmischen Verhandlungen die Beschlüsse der Räubersynode und setzte Dioskur ab, während Theodoret und Ibas restituiert wurden (Domnus war bereits gestorben). Den Lehrbrief Leos akklamierte man begeistert und stellte in Anlehnung an ihn ein Glaubensbekenntnis auf, das gegenüber den Irrlehren des Nestorius und Eutyches einen Herrn in zwei Naturen (ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν κύριον . . . ἐν δύο φύσεσιν) lehrte, ohne Vermischung und ohne Verwandlung (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως), ohne Spaltung und ohne Trennung (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως), da der Unterschied der Naturen durch die Einigung keineswegs aufgehoben, vielmehr die Eigentümlichkeit jeder Natur gewahrt sei und beide in einer Person (πρόσωπον) und einer Hypostase sich vereinigen.

3. Kaiser Marcian verhängte 452 das Exil über Dioskur und Eutyches und erließ strenge Edikte gegen ihre Gesinnungsgenossen. Gleichwohl stieß die Verurteilung des Monophysitismus auf einen noch hartnäckigeren Widerstand als die Verdammung des Nestorianismus.[1] Die Oppositionspartei bildete

[1] G. Krüger, s. o. L. Duchesne, L'Église au VI[e] siècle (= Hist. anc. IV), Paris 1925, 1 ff. 338 ff. A. A. Luce, Monophysitism past and present, London 1920. W. A. Wigram, The Separation of the Monophysites, Lond. 1923. J. Maspéro, Hist. des patriarches d'Alexandrie 518—616, Paris 1925; dazu A. Jülicher, ZntW 1925, 17/43. M. Chaîne, s. § 42,6. Silbernagl

freilich keine einheitliche Größe, denn neben schroffen Monophysiten (Eutychianern) gab es viele — so namentlich Severus von Antiochien und die Severianer (s. u.) —, die an dem Standpunkt Cyrills vor 433 (§ 54, 2) festhaltend das Chalcedonense verwarfen, weil sie darin einen versteckten Nestorianismus witterten, und die daher mehr als Schismatiker denn als Häretiker anzusehen sind. Die Bewegung war für das Kaiserreich höchst gefährlich, denn mit dem religiösen Gegensatz verbanden sich in Syrien und Ägypten auch starke nationale und politische Tendenzen gegen den Hellenismus und die byzantinische Herrschaft.

Die Lage wurde rasch bedrohlich, da es den Gegnern des Chalcedonense gelang, sich sogar der morgenländischen Patriarchate zu bemächtigen. Der Stuhl von Jerusalem kam vorübergehend in die Hände des Mönches Theodosius (452—53); unter K. Leo I (457—74) wurde in Alexandrien Timotheus Älurus (457—60), in Antiochien Petrus Fullo (um 470) erhoben. Ihre Herrschaft dauerte allerdings infolge Einschreitens der Regierung nicht lange; doch hatte sie eine weitgreifende Bedeutung, namentlich in Ägypten, wo Proterius, der Nachfolger Dioskurs, ermordet und allenthalben monophysitische Bischöfe eingesetzt wurden. Beim Tode des Kaisers wurden Älurus und Fullo zudem restituiert. Der Usurpator Basiliskus (475—76), der sie wieder einsetzte, belegte in einem Rundschreiben (Enkyklion) Leos Lehrbrief und das Symbol von Chalcedon mit dem Anathem und bedrohte ihre Anhänger mit strengen Strafen; 500 orientalische Bischöfe stimmten ihm zu.

4. Als Basiliskus den Waffen des K. Zeno (474—91) erlegen war (476), drohte der Orthodoxie bald eine neue Gefahr. Der monophysitisch gesinnte Patriarch von Alexandrien, Petrus Mongus, vereinigte sich nämlich mit seinem Kollegen Akacius von Konstantinopel zu einem Symbolum, worin über Nestorius und Eutyches, indirekt aber auch über das Konzil von Chalcedon das Anathem gesprochen und erklärt war, daß als Glaubensnorm nur das nicäno-konstantinopolitanische Bekenntnis, die 12 Anathematismen Cyrills und die Beschlüsse von Ephesus (431) gelten sollten. Zeno publizierte es unter dem Namen **Henotikon** als Religionsgesetz (482). Es sollte die religiöse Einheit im Reiche herbeiführen; in der Tat aber vermehrte es den Zwiespalt. Nicht nur viele Katholiken, sondern auch die strengeren Monophysiten verwarfen die Halbheit; in Alexandrien erhielten diese den Namen Akephaler, da sie jetzt, von ihrem Bischof Petrus Mongus getrennt, ohne Haupt waren. Als P. Felix II (III) über den Bischof von Konstantinopel Bann und Absetzung verhängte (484), kam es sogar zum völligen Bruch zwischen dem Morgen- und Abendlande. Dieses sog. **Akacianische Schisma** dauerte nicht weniger als 35 Jahre (484—519). Der Monophysitismus griff in dieser Zeit im Orient weit um sich. Die unter K. Anastasius (491—518) mit Rom eingeleiteten Verhandlungen führten bei seiner den Monophysiten günstigen Gesinnung nicht zum Ziel. Es war dem K. Justin (518–27), beraten von seinem Neffen und Nachfolger Justinian, vorbehalten, die Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle wieder zu erneuern (519). Papst Hormisdas (514—23) sandte als Grundlage der Union ein Glaubensbekenntnis, worin erklärt war, daß nach der Verheißung des Herrn: Du bist Petrus usw. (Mt. 16, 18) die katholische Religion auf dem Apostolischen Stuhle stets unbefleckt erhalten worden sei, und das Anathem über Ne-

---

und Lübeck, s. § 3, 6 (S. 12). A. Fortescue, The Lesser Eastern Churches, Lond. 1913; The Uniate Eastern Churches, New York 1923. S. Salaville, Échos d'Orient 18, 1918, 255 ff.; 19, 1920, 49 ff. 415 ff. J. Lebon, RHE 9, 1908, 677/702 (Tim. Älurus); Le monophysisme Sévérien, Louvain 1909. R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche, Louv. 1924; vgl. dazu F. Loofs, ThLZ 1925, 320/6 u. M. Jugie, Échos d'Orient 1925. E. Nestle, Jakobiten, RE 8, 565/71; 23, 666 f. A. Baumstark, Das Festbrevier u. Kirchenjahr d. syr. Jakobiten 1910. K. Lübeck, Patriarch Maximos III Maslum (1835—55) 1919.

storius, Eutyches, Dioskur, Akacius und andere monophysitische Führer und ihre Anhänger gesprochen wurde. Die griechischen Bischöfe, voran der Hofpatriarch Johannes II von Konstantinopel hatten die Formula Hormisdae zu unterzeichnen. Damit war das Schisma wenigstens äußerlich beigelegt. Doch behielt der Monophysitismus in Ägypten nach wie vor die Oberhand.

5. Auch der große Kaiser Justinian I (527—65) bemühte sich eifrig, freilich ohne großen Erfolg, die Monophysiten seines Reiches für das Chalcedonense zu gewinnen; seine Gemahlin Theodora intrigierte sogar insgeheim zu deren Gunsten; s. näheres § 58. Übrigens zerfielen sie seit dem 6. Jahrh., namentlich in Ägypten, unter sich in verschiedene Parteien, die einander heftig bekämpften. Die bedeutendsten sind die Severianer und Julianisten. Sie verdanken ihren Ursprung den früheren Bischöfen Severus von Antiochien (512—18) und Julian von Halikarnaß, die, unter Justin I von ihren Sitzen vertrieben, in Alexandrien lebten. Severus, ein rühriger und einflußreicher Theologe, vertrat einen gemäßigten Monophysitismus. Er lehrte eine einzige „zusammengesetzte" Natur Christi nach Art der Vereinigung von Seele und Leib beim Menschen und erklärte den Leib Christi vor der Auferstehung für körperlicher Schwachheit unterworfen und verweslich. Darnach wurden die Severianer von ihren Gegnern als Phthartolatren gescholten; sie selbst bezeichneten die Julianisten als Aphthartodoketen oder Phantasiasten, weil diese den Christusleib von der Menschwerdung an für paradiesisch und unverweslich hielten. Doch wird neuestens (Draguet) Julians Lehre in milderem Sinne gedeutet: sie verstehe die Aphtharsie Christi nicht doketisch, sondern nur als Freisein von der Verderbnis (φθορά) der Erbsünde und ihren Folgen; er habe menschliche Schwachheit, Leiden und Tod lediglich aus freiem Willen auf sich genommen. Bei dem Tode des monophysitischen Patriarchen Timotheus III von Alexandrien (535) wählten sich die Severianer und Julianisten in Theodosius und Gajanus neue Oberhäupter, nach denen sie die Namen Theodosianer und Gajaniten erhielten. Beide Parteien spalteten sich wieder in kleinere Gruppen. Ein Teil der Julianisten (Gajaniten) bezeichnete den unverweslichen Christusleib als unerschaffen (Aktisteten — ihnen gegenüber die Ktistolatren), und von den Theodosianern schrieben die Anhänger des Diakons Themistius in Alexandrien Christus in einzelnen Dingen ein Nichtwissen zu (Themistianer, Agnoëten — wohl keine eigentlichen Monophysiten und keine Häretiker, vgl. J. Marič, De Agnoëtarum doctrina, Zagreb 1914; E. Schulte, Die Entwicklung d. Lehre vom menschl. Wissen Jesu 1914; F. Diekamp, ThRev 1915, 97/118).

Unter den ägyptischen Monophysiten erneuerte sich im 6. Jahrh. auch der trinitarische Streit. Die Aristoteliker Johannes Philoponus in Alexandrien (Patrol. Orient. XIV, 2, 1920, 675 ff.) und Stephanus Gobarus (A. v. Harnack, HarvThR 16, 1923, 205/34) und ihre Anhänger erkannten jeder der drei göttlichen Personen eine besondere Natur oder Hypostase zu (Tritheiten). Unter ihren Gegnern sind zu nennen die Tetraditen oder Damianiten (nach dem Patriarchen Damian von Alexandrien), die auf eine Art von Quaternität in der Gottheit verfielen, und die Niobiten (nach Stephan Niobes), die sich der katholischen Lehre wieder näherten und zum Teil mit der Kirche vereinigt wurden.

Trotz aller Anstrengungen, die auch später noch gemacht wurden, die Monophysiten zu bekehren, wurde die Sonderlehre doch nicht ganz überwunden, um so mehr, da Palästina, Syrien und Ägypten im 7. Jahrh. durch die Invasion des Islam vom byzantinischen Reiche losgetrennt wurden (§ 45, 2). Sie erhielt sich namentlich in Armenien (vgl. § 42, 2), in Syrien und Mesopotamien, in Ägypten und Abessinien (vgl. § 42, 6) und bildete überall nationale Kirchen, die armenische, jakobitisch-syrische, koptisch-ägyptische und abessinische, die sich auch kulturell immer mehr vom Griechentum trennten und heute noch bestehen. In Ägypten nannten und nennen sich ihre Anhänger Kopten, d. i. altägyptische Christen, während die Orthodoxen, meist Griechen, in Ägypten und Syrien als Melkiten (Melchiten)

d. i. Kaiserliche bezeichnet wurden. Es gibt heute ungefähr 650 000 schismatische und 20 000 unierte Kopten neben c. 150 000 Melkiten (letztere in Syrien, Palästina und Ägypten). In Syrien und den angrenzenden Ländern erhielten die Monophysiten den Namen Jakobiten nach Jakob Baradai (d. i. der mit der Pferdedecke), Bischof von Edessa (541—78), der sich rastlos und mit großem Erfolge um die Aufrichtung und Befestigung des monophysitischen Kirchenwesens in jenen Ländern bemühte und ihm in dem Patriarchen Sergius von Antiochien ein Oberhaupt gab (543). Die Patriarchalsitze der syrischen und armenischen Monophysiten sind gegenwärtig das Kloster Zapharan bei Bagdad bzw. Etschmiazin im russischen Kaukasus.

§ 56.

Der pelagianische Gnadenstreit im Abendland. Augustinus Doctor gratiae.[1]

1. Während der Orient vorzugsweise durch die trinitarischen und christologischen Fragen in Anspruch genommen wurde, kam es im Abendlande zu einem größeren Streite über die christliche Anthropologie und Soteriologie (vgl. § 46, 2c). Er hat den Namen von seinem Haupturheber **Pelagius,** einem aus Britannien oder Irland stammenden Laienmönch, der am Anfang des 5. Jahrh. in Rom lebte und in den Kreisen der Frommen großes Ansehen genoß. Es gesellte sich ihm daselbst der Mönch Cälestius, früher Advokat, bei. Beide glaubten in allzu starkem Vertrauen auf die durch Aszese gestählte Willenskraft, wahrscheinlich auch unter dem Einflusse der antiochenischen Theologie (Theodor von Mopsuestia) stehend, die Erbsünde leugnen und dem Menschen auch nach dem Sündenfalle das volle Vermögen zum Guten zusprechen zu sollen. Diese Lehre fand Widerspruch, als sie sich wegen des Westgoteneinfalls um 410 von Rom nach Karthago begaben. Cälestius, der daselbst die Priesterweihe begehrte, während Pelagius in Bälde nach Palästina weiterreiste, wurde durch den Diakon Paulinus von Mailand der Häresie beschuldigt und, da er den Widerruf verweigerte, durch die Synode von Karthago 411 exkommuniziert. Es wurden ihm sieben Sätze

[1] Zusammenstellung der einschlägigen Dokumente in PL 45; kürzer bei A. Bruckner, Quellen zur Gesch. des pelag. Streites 1906. Augustins antipelag. Schriften hg. von Vrba u. Zycha im CSEL 42 u. 60 (1902/13). Die Commonitoria des Marius Mercator in PL 48 u. besser in Acta concil. oecum. ed. Ed. Schwartz t. I vol. V, 1 (1924). Über den in einer Reichenauer Hs. erhaltenen Kommentar des Pelagius zu den Paulusbriefen vgl. A. Souter, Texts and Studies 9, 1 (Cambr. 1922). Über alttest. Kommentare Julians v. Aeclanum s. Bardenhewer, GeschALIV, 517 f. — Hefele II², 104 ff. Hefele-Leclercq II, 168 ff. F. Wörter, Der Pelagianismus nach s. Ursprung u. s. Lehre ²1874. F. Klasen, Die innere Entwicklung des Pelag. 1882. F. Loofs, Pelagius u. der pelag. Streit, RE 15, 747/74; 24, 310/2. H. Zimmer, Pelagius in Irland 1901. P. Batiffol, Le Catholicisme de St. Augustin, 2 vol. Paris 1920. A. Casamassa, Il pensiero di S. Agostino nel 396/97, Roma 1919. K. Adam, Causa finita est, Festgabe A. Ehrhard 1922, 1/23. Weitere Lit. bei Augustinus, s. § 76, 3.

zur Last gelegt, betreffend die Erbsünde und die natürliche Befähigung des Menschen zum Guten. Die Hauptirrtümer sind in den Sätzen I und V enthalten: I. Adam, sterblich geschaffen, wäre auch ohne Sünde gestorben. V. Der Mensch kann ohne Sünde sein und Gottes Gebote leicht erfüllen.

Die übrigen Sätze dienen den genannten zur weiteren Ausführung und Begründung. Sie lauten: II. Die Sünde Adams hat nur ihm allein geschadet, nicht auch dem Menschengeschlecht. III. Die neugeborenen Kinder befinden sich in dem Zustand, in dem Adam vor dem Falle war. IV. Das ganze Menschengeschlecht stirbt wegen des Falles Adams so wenig, als es wegen der Auferstehung Christi aufersteht. (Die Kinder erlangen das „ewige Leben", auch wenn sie nicht getauft werden.) VI. Das Gesetz führt ebenso zum Himmelreich wie das Evangelium. VII. Es gab auch schon vor der Ankunft Christi Menschen ohne Sünde.

2. Unmittelbar nach jener konziliaren Abweisung wurde die Falschlehre auch wissenschaftlich bekämpft. An **Augustinus,** dem großen Bischof von Hippo (§ 76, 3), dem Doctor gratiae, wie ihn die bewundernde Nachwelt nannte, da er tiefer als alle Theologen vor ihm in das Geheimnis von Sünde und Gnade eindrang, fand sie einen überlegenen Gegner. Er stellte die gewaltigen Kräfte seines Geistes und alle Erfahrungen seines Herzens in den Dienst dieses Kampfes.

Augustinus verfaßte zur Beleuchtung der Streitfrage zunächst die Schrift De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum (412). Darin wird namentlich die Behauptung zurückgewiesen, daß die Sünde Adams auf seine Nachkommen nur durch Nachahmung (imitatione), nicht schon durch Abstammung (propagatione) übergegangen sei, und dargetan: wenn der Mensch durch die Gnade Gottes und seinen freien Willen auch ohne Sünde sein könne, so seien nach der Hl. Schrift doch tatsächlich alle Menschen Sünder, der Erlöser allein ausgenommen, da keiner die Gebote vollkommen erfülle. In der Schrift De spiritu et littera (von Ende 412) wird der zweite Satz noch näher begründet und zugleich gezeigt, daß die Gnade nicht in dem Gesetz bestehe, wie die Gegner wollten, sondern in der Heiligung unseres Willens. In der Schrift De natura et gratia (415) weist Augustinus der Schrift des Pelagius De natura (verloren) gegenüber nach, daß der Mensch zur Rechtfertigung des Mittels der Gnade bedürfe, da er durch die Sünde des Stammvaters seiner ursprünglichen Stärke und Unschuld verlustig ging, daß ferner die Gnade selbst nicht nach dem Verdienste des Menschen, sondern ungeschuldet, aus reinem Wohlgefallen (non meritis, sed gratis), von Gott verliehen werde, also unverdienbar sei.

3. Während so in der afrikanischen Kirche die Irrtümer des Pelagius scharfsinnig aufgedeckt und schlagend widerlegt wurden, wußte dieser anderwärts, zum Teil freilich durch Ableugnung und Täuschung, die Blößen seiner Lehre zu verhüllen und die Anklagen, die gegen sie erhoben wurden, zurückzuweisen. Das hing auch damit zusammen, daß die griechischen Väter, unter dem Einfluß der sokratisch-platonischen Ethik und im Kampfe gegen den gnostisch-manichäischen Dualismus stehend, stets mehr den freien Willen und das eigene sittliche Tun des Menschen als die göttliche Gnade zu betonen pflegten und daher für die Tiefe des Problems geringeres Verständnis besaßen als die Abendländer.

Zwar trat der hl. Hieronymus in Bethlehem (§ 76, 2) literarisch gegen den Pelagianismus auf (Dialogus c. Pelagianos 415), aber der Diözesankonvent von Jerusalem im Sommer 415 unter dem Vorsitz des B. Johannes (vgl. § 51, 2), auf dem der spanische Presbyter Orosius, ein Schüler Augustins, in dessen Auftrag als Kläger auftrat, enthielt sich eines Urteils, und die Synode von Diospolis (Lydda) im Dez. 415, die infolge einer Klage der aus Gallien vertriebenen Bischöfe Heros und Lazarus veranstaltet wurde, erklärte Pelagius, durch den sie sich hatte täuschen lassen, sogar für rechtgläubig. Hieronymus (Ep. 143, 2) nennt die Versammlung bitter eine ‚miserabilis synodus'. Auf die Kunde von diesen Vorgängen verurteilten zwei Provinzialkonzilien zu Karthago und Mileve 416 den Pelagius und Cälestius von neuem als Irrlehrer und erhielten von P. Innozenz I (402—17) die erbetene Bestätigung des Beschlusses. Augustinus sprach damals (417) in einer Predigt (sermo 131, 10) sein bedeutungsvolles Wort: inde (a sede apostolica) rescripta venerunt, causa finita est, und gab damit seiner Überzeugung von der prinzipiellen und endgültigen Entscheidung des Streites durch die maßgebende Lehrautorität Roms Ausdruck. Sein Wunsch, es möchte auch der Irrtum selbst damit beseitigt sein (utinam aliquando finiatur error!), ging freilich nicht in Erfüllung. Leider ließ sich der folgende P. Zosimus (417—18), ein Grieche von Geburt, auf Grund mehr oder weniger allgemein gehaltener Bekenntnisse und Erklärungen von Pelagius und Cälestius gewinnen; er hielt diese beiden Urheber des Irrtums für gerechtfertigt, weil sie die Notwendigkeit der Gnade anerkennten, und tadelte gleichzeitig die Afrikaner wegen angeblicher Leichtgläubigkeit. Daher sprachen sich diese auf der Plenarsynode von Karthago im Mai 418 nochmals und eingehend im früheren Sinne über die Streitfrage aus, und Augustin wies in der Schrift De gratia Christi et de peccato originali (418) das Unbestimmte und Ungenügende des pelagianischen Gnadenbegriffes überzeugend nach, da Pelagius, wenn er von der Notwendigkeit der Gnade zu allen Handlungen rede, unter Gnade nur das Gesetz oder die Lehre und das Beispiel Christi verstehe, sie höchstens als Erleuchtung des Geistes über das göttliche Gebot fasse, nicht aber auch als Eingießung der Liebe oder Bewegung des Willens zur Erfüllung des Gebotes (gratia interna).

4. Unter diesen Umständen nahm nun auch Papst Zosimus eine strengere Stellung ein. In einem Zirkularschreiben (Epistula tractoria) forderte er 418 den Gesamtepiskopat des Abendlandes zur Annahme der Lehre der Afrikaner auf. Das Schreiben wurde fast allgemein angenommen; gegen die 18 Bischöfe, welche die Unterschrift verweigerten, schritt K. Honorius mit Verbannung ein (419). Der Streit war damit in der Hauptsache zu Ende.

Doch hatte er immerhin noch ein erregtes Nachspiel. Der damalige Hauptwortführer und „Architekt" (Augustinus) des Pelagianismus war der junge, streitlustige, rationalistisch gerichtete B. **Julian** von Aeclanum in Apulien, einer der Gegner der Epistula tractoria. Er erhob gegen Augustinus den Einwand, durch seine Ansicht von der Erbsünde werde die Ehe entheiligt und die Sittlichkeit untergraben. Daher drehte sich der Streit fortan hauptsächlich um die Lehre von der Erbsünde und Konkupiszenz. Augustinus verteidigte sich gegen den Angriff schon 419/20 in der Schrift De nuptiis et concupiscentia, und diese Aufgabe beschäftigte ihn bis ans Ende seines Lebens († 430). Das letzte, umfassende Werk gegen Julian, seinen bedeutendsten Gegner, blieb unvollendet (Opus imperfectum). Ein Teil der Vertriebenen hatte sich in den Orient gewendet und fand bei Theodor von Mopsuestia und Nestorius (§ 54) freundliche Aufnahme. Hier bekämpfte sie namentlich der Afrikaner und Freund Augustins Marius Mercator in seinen Commonitoria (429/31), wahrscheinlich von einem thrazischen Kloster aus. Der Kaiser Theodosius II verwies die Pelagianer darauf aus der Reichshauptstadt. Auf dem allgemeinen Konzil zu Ephesus 431 kam die Angelegenheit nochmals zur Verhandlung; man schloß sich einfach dem Urteil des Abendlandes an.

§ 57.

Augustins Prädestinationslehre. Der Semipelagianismus.[1]

1. Wenn die Lehre des hl. Augustinus während seines Kampfes gegen die Pelagianer im wesentlichen auch die gleiche blieb, so erfuhr sie doch in einigen Punkten eine Veränderung. Der bemerkenswerteste Wechsel trifft seine Prädestinationslehre, bzw. seine Auffassung von dem Umfang des göttlichen

[1] Hefele II², 597 ff. 724 ff. Hefele-Leclercq II, 908 ff. 1085 ff. F. Loofs, Semipelagianismus, RE 18, 192/203; 24,500 f. M. Jacquin, RHE 1904, 265 ff. 725 ff.; 1906, 269 ff. O. Rottmanner, Der Augustinismus 1892 (auch in „Geistesfrüchte aus der Klosterzelle" 1908, 11/32). E. Portalié, Augustinisme, DictThC I, 2501/61. K. Kolb, Menschl. Freiheit u. göttl. Vorherwissen nach Augustin 1908. J. Mausbach, Die Ethik Augustins, 2 Bde 1909. P. Batiffol, s. § 56. F. Wörter, Beiträge zur DG. des Semipelag. 1898; Zur DG. des Semipel. 1899. A. Hoch, Lehre des Joh. Cassianus von Natur u. Gnade 1895. Vincentius Lerin., Commonitorium ed. A. Jülicher ²1925; G. Rauschen 1906 (Floril. patrist. V); deutsch in BKV 20. F. Brunetière et P. de Labriolle, St. Vincent de Lérins, Paris 1906. H. Koch, Vinzenz von L. u. Gennadius, TU 31,2 (1907). Arnobius iun.: PL 53. H. Kayser, Die Schriften des sog. Arnobius iunior 1912. G. Morin, Études, textes etc. I, Maredsous 1913, 309/439. H. v. Schubert, Der sog. Praedestinatus, TU 24, 4 (1903). Faustus, Opera ed. A. Engelbrecht 1891. A. Koch, Der hl. Faustus von Reji 1895. Fulgentius: PL 65. O. Friebel, Fulgentius 1911. Lit. über Cäsarius s. § 78, 4. J. Ernst, ZkTh 1906, 650/70 (dogmat. Geltung der Beschlüsse von Orange).

Heilswillens. Anfangs schreibt der große Lehrer Gott einen allgemeinen Heilswillen zu und findet den Grund der Erscheinung, daß die einen glauben, die anderen nicht glauben, in dem menschlichen Wollen bzw. Nichtwollen. Indem aber mit der Zeit (seit 418) die Allmacht des göttlichen Willens in seinem Gedankenkreis immer mehr in den Vordergrund tritt, ist ihm der Heilswille später nur mehr ein partikularer; der Gegensatz von Gläubigen und Ungläubigen, Guten und Bösen, Seligen und Verworfenen wird demgemäß auf einen Unterschied im göttlichen Willen zurückgeführt. Durch die Sünde Adams, lehrt er nun, sei das ganze Menschengeschlecht eine massa perditionis geworden. Aus reinem Wohlgefallen, ohne Rücksicht auf eigene Verdienste, erbarme sich aber Gott von Ewigkeit her eines bestimmten Teiles (certi) desselben und erwähle ihn zum Heile, den anderen (ceteri) überlasse er dem Verderben; da dieses ein selbstverschuldetes sei und kein Mensch Anspruch auf die Gnade habe, so verstoße sein Handeln in keiner Weise gegen die Gerechtigkeit. Die Erwählten gelangen durch die unwiderstehliche Wirksamkeit der Gnade, die ihren Willen unbesiegbar gegenüber den Versuchungen macht, und durch die Gabe der endlichen Beharrlichkeit (donum perseverantiae), die Augustin seit 426 lehrt, unfehlbar zur Seligkeit; die Nichterwählten (Reprobierten) seien mangels der Gnade rettungslos dem Verderben verfallen. Von einem allgemeinen Heilswillen könne keine Rede sein, da bei der Allmacht Gottes sonst alle Menschen wirklich selig werden müßten.

Das seiner Theorie entgegenstehende Wort des Apostels Paulus (I Tim. 2, 4): Gott will, daß alle Menschen selig werden, sucht Augustinus durch eine dreifache künstliche Exegese (De corrept. et gratia 14, 44; 15, 47; Enchir. 103, 27; Ep. 217, 6, 19) zu entkräften. Er meint, es bedeute nur: alle, die selig werden, werden es, weil Gott es will; oder: Gott wolle Menschen aller Klassen (reges, privatos, nobiles, ignobiles) selig machen; oder: Gott mache **uns** wollen, daß alle Menschen selig werden.

2. Diese strenge Theorie Augustins stieß nicht nur bei den Pelagianern, sondern auch bei manchen von deren Gegnern auf Widerstand, da sie ihnen die Freiheit des menschlichen Willens und damit das Tugendstreben zu gefährden und mit der Zurechtweisung der Sünder unvereinbar zu sein schien. Der erste Anstoß wurde in dem Kloster zu Hadrumetum genommen. Augustin schrieb zur Belehrung der dortigen Mönche die Schriften De gratia et libero arbitrio und De correptione et gratia (426/27), und sie beruhigten sich. Dagegen erhob sich, und zwar veranlaßt durch die zweite Schrift, anderwärts ein stärkerer Widerspruch.

Die Schärfe, mit der Augustin seine Prädestinationslehre vortrug, bewog die Mönche in Marseille und Umgegend (Lerinum), an ihrer Spitze den Abt Joh. Cassianus von St. Viktor, den

Hauptförderer des südgallischen Mönchtums (vgl. § 72, 6), sich gegen ihn zu erklären. Sie wollten den „königlichen Weg der Mitte" zwischen der pelagianischen Auffassung von der Gnade, die auch sie durchaus verwarfen, und der späteren augustinischen Lehre gehen. Die letztere schien ihnen mit der Hl. Schrift unvereinbar zu sein und eine große Gefahr für das sittliche Leben zu enthalten, da sie eine Art Fatalismus einführe; Cassian nennt sie (Collat. patrum XIII, 7) geradezu ein ingens sacrilegium. Die Prädestination, erklärten ihrerseits die Massilienser, beruhe nicht auf dem bloßen Wohlgefallen, sondern auf dem Vorherwissen Gottes, da Gott diejenigen erwähle, von denen er voraussehe, daß sie sich der Erwählung würdig erweisen würden; sie sei also eine bedingte (praevisis meritis), nicht eine absolute, und der Heilswille Gottes sei ein allgemeiner. Aber das initium fidei, das erste Heilsverlangen, meinten sie irrtümlicherweise weiter (wie übrigens Augustinus selbst vor 397 und ebenso ein gewisser Vitalis in Karthago nach Augustinus, Ep. 217), könne auch vom Menschen ausgehen, wiewohl das Werk ohne die Gnade nicht zustande komme (nostrum est velle, Dei autem perficere). Ferner sei das Leben nach dem Glauben Sache des menschlichen Willens und der Gerechtfertigte bedürfe nicht einer besonderen Gabe der Beharrlichkeit zur Erlangung des ewigen Heiles. Diese Lehre wurde, freilich nicht ganz zutreffend, erst seit dem Ende des 16. Jahrh., im Molinistenstreit, von den thomistischen Gegnern der Jesuiten als Semipelagianismus bezeichnet; die Alten redeten nur von der Lehre der Massilienses oder Galli.

3. Augustinus verteidigte sich gegen die Einwände in den Schriften De praedestinatione sanctorum und De dono perseverantiae (428/29). Nach seinem baldigen Tode (430) führten seine begeisterten Verehrer Tiro Prosper von Aquitanien und dessen Freund Hilarius, beide Laien, die den Bischof von Hippo auch von den Vorgängen im südlichen Gallien in Kenntnis gesetzt hatten, den Kampf gegen die irrige Auffassung weiter. Dabei führt aber Prosper († 463), um der Lehre Augustins die anstößige Härte zu nehmen, die Nicht-Prädestination oder Reprobation bereits mit größerer Entschiedenheit auf das göttliche Vorherwissen des menschlichen Mißverdienstes zurück, und der unbekannte Verfasser der schönen Schrift De vocatione omnium gentium (um 450), obwohl im übrigen Anhänger Augustins, verficht ausdrücklich die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes. Auf Betreiben des Prosper und Hilarius sprach sich P. Cölestin I (422—32) in einem Schreiben an die gallischen Bischöfe im allgemeinen lobend über Augustinus aus (431). Gleichwohl behauptete sich der Semipelagianismus noch gegen ein Jahrhundert lang in Gallien.

Für die semipelagianische Auffassung trat namentlich der Presbyter **Vincentius** im Kloster Lerinum († c. 450) ein in seinem Commonitorium adv. haereses (434); es gibt eine treffliche Darlegung des katholischen Autoritäts- und Traditionsprinzips („magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum", c. 2), polemisiert aber auch in versteckter Weise gegen die Gnadenlehre Augustins und seiner gallischen Freunde. Den gleichen Standpunkt nimmt **Arnobius d. J.**, Mönch in Rom (um 450), in seinen Schriften ein; wahrscheinlich ist von ihm auch die anonyme Streitschrift Praedestinatus, die eine verzerrte Darstellung der Prädestinationslehre Augustins und eine Geschichte der Häresien nach Augustinus gibt. Dem Semipelagianismus war auch die Synode von Arles um 473 zugetan. Sie verurteilte den gallischen Presbyter Lucidus, der den Augustinismus bis zur Leugnung der Willensfreiheit und Behauptung einer positiven Vorherbestimmung zur Verdammnis überspannte. In ihrem Auftrag legte der angesehene Bischof **Faustus** von Reji (Riez) in der Provence, früher Abt in Lerinum, die Auffassung der Gallier in seiner Schrift De gratia systematisch dar. Gegen ihn richteten sich daher auch die Hauptangriffe der Anhänger Augustins. Die scythischen Mönche, die mehrere Jahrzehnte später in Konstantinopel und Rom für die theopaschitische Formel eintraten (s. § 58, 2), suchten seit 519 bei P. Hormisdas die Verurteilung des Faustus und seiner Gefolgschaft als „inimici gratiae" zu erwirken; doch hielt man in Rom, obwohl mehr auf seiten Augustins stehend, mit einer Entscheidung zurück. Jene fanden aber Bundesgenossen an **Fulgentius,** B. von Ruspe († 532), und anderen afrikanischen Bischöfen, die, von dem Vandalenkönig Thrasamund vertrieben (§ 43, 6), in Sardinien in der Verbannung lebten. In einer Epistula synodica sprachen sich diese entschieden gegen Faustus aus, und Fulgentius, einer der tüchtigsten Theologen der Zeit und eifriger Anhänger der augustinischen Gnadenlehre, übernahm außerdem eine eingehende Widerlegung des Semipelagianismus in der Schrift De veritate praedestinationis et gratiae Dei und in den verlorenen sieben Büchern Contra Faustum.

4. Allmählich bahnte sich aber in Gallien ein Umschwung an, dank vor allem dem Eifer des trefflichen **Cäsarius,** Bischofs von Arles 502—42 (vgl. § 78, 4). Obwohl Zögling des Klosters Lerinum, war er doch „ein behutsamer Vertreter echt augustinischer Gedanken" (Loofs). Den semipelagianischen Beschlüssen eines Konzils von Valence (528) gegenübertretend hielt er im Juli 529 mit 13 anderen Bischöfen und 8 weltlichen Großen eine bedeutsame Synode zu **Orange** (conc. Arausicanum II). Sie verwarf auf Grund der von Rom übersandten capitula den Pelagianismus und Semipelagianismus in 25 Kanones und erklärte sich für einen gemilderten Augustinismus. Die Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum übernatürlich Guten, die absolute Notwendigkeit der Gnade, auch beim Anfang des Heiles und zur Beharrung im Guten bis ans Ende, sind festgehalten, dagegen der partikulare Heilswille Gottes und die unbedingte Prädestination fallen gelassen. P. Bonifatius II (530—32) bestätigte die Beschlüsse. Sie erlangten in der katholischen Kirche bald großes Ansehen. Der Streit fand damit im wesentlichen seinen Abschluß.

§ 58.

Die theopaschitischen, monophysitischen, origenistischen und Dreikapitelstreitigkeiten im Zeitalter Justinians und das 5. allgemeine Konzil zu Konstantinopel 553.[1]

1. Unter K. **Justinian I** (527—65) erlebte das byzantinische Reich noch einmal Tage des Glanzes und Ruhmes. Das Ziel des großen Herrschers war die Wiederaufrichtung des römischen Weltreiches auf christlicher Grundlage. Diesem Ziele dienten seine siegreichen Kriege gegen Vandalen und Ostgoten (§ 43, 3. 6), seine Maßregeln zur Ausrottung des Heidentums (§ 41, 6) und der Häresie, das Riesenwerk der Gesetzeskodifikation (Corpus iuris civilis, s. § 2, 4) und eine unermüdliche organisatorische Tätigkeit in Staat und Kirche, zahlreiche herrliche Kirchenbauten, vor allem in Konstantinopel und Ravenna (§ 71). Die Kirche des Reiches beherrschte Justinian vollständig; sein Zeitalter ist die klassische Epoche des Cäsaropapismus. Als theokratischer Herrscher und Schützer der Orthodoxie hielt er sich für berechtigt und verpflichtet, Dogma und kirchliche Disziplin bis ins einzelne zu normieren und zugleich staatlichen Zwecken dienstbar zu machen. Für Fragen des Glaubens lebhaft interessiert trat er selbst als theologischer Schriftsteller und Disputator auf. Seine Einmischung in die Glaubensstreitigkeiten stürzte freilich das Reich in neue unheilvolle Wirren, und die Hauptaufgabe, die er sich setzte, die Monophysiten mit der Kirche wieder zu versöhnen, blieb ungelöst.

2. Zu Beginn seiner Regierung fand Justinian den sog. **theopaschitischen** Streit bereits vor. In das große Trishagion, einen Lobgesang auf den Dreimalheiligen in der griechischen Liturgie (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον ἡμᾶς), der wohl unter dem B. Proklus von Konstantinopel († 446) aufkam, hatte bereits der monophysitische B. Petrus Fullo von

---

[1] K. Roth, Gesch. d. byzant. Reiches ²1919. H. Gelzer, Abriß der byzant. Kaisergesch., in K. Krumbachers Gesch. d. byzant. Lit. ²1897, 919/60; Byzant. Kulturgesch. 1909. J. Pargoire, L'Église byzantine 527—847, Paris ³1923. W. H. Hutton, The Church of the sixth Century, Lond. 1897. L. Duchesne, L'Église au VI^e siècle, Paris 1925, 78 ff. Ch. Diehl, Justinien et la civilisation byzantine an VI^e s., Paris 1901; Histoire de l'Empire Byzantin, Paris ²1920. W. G. Holmes, The Age of Justinian and Theodora, 2 vol. Lond. ²1912. E. Grupe, K. Justinian 1923. The Cambridge Medieval History, Bury u. a., s. § 41. A. Knecht, Die Religionspolitik Justinians 1896; System des Justinian. Kirchenrechts 1905. G. Pfannmüller, Die kirchl. Gesetzgebung J.s 1902. H. S. Alivisatos, Die kirchl. Gesetzgeb. J.s 1913. — Hefele II², 787 ff. Hefele-Leclercq II, 1182 ff.; III, 1 ff. Acta concil. oecum. ed. Ed. Schwartz t. IV vol. II, 1914; cf. t. I vol. IV—V, 1922/6. J. Punkes, P. Vigilius und der Dreikapitelstreit 1864. L. Duchesne, Vigile et Pelage, RQH 36, 1884, 369 ff.; 37, 1885, 579 ff. G. Krüger, Vigilius, RE 20, 633/40. F. Diekamp, Die origenist. Streitigkeiten im 6. Jahrh. 1899; HJG 1900, 743/57. G. Bardy, Le texte du Περὶ ἀρχῶν d' Origène et Justinien, RechSR 1920, 224/52. S. auch die Lit. zu Leontius § 77, 2.

Antiochien um 470 die Worte „der für uns gekreuzigt worden ist" (ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς) eingefügt. K. Anastasius (491—518) ordnete die Aufnahme der erweiterten Formel in den Gottesdienst der Hauptstadt an. Nun traten scythische d. i. gotische Mönche, die unter Führung des Johannes Maxentius (seine Libelli bei Ed. Schwartz, Acta t. IV vol. II, 3/62) 519 in Konstantinopel erschienen, und mit ihnen **Leontius** von Byzanz, der bedeutendste griechische Theologe jener Zeit (§ 77, 2), für den verwandten Satz ein, dessen Urheber der eben genannte B. Proklus war: einer aus der Trinität habe im Fleische gelitten (ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος πεπονθέναι σαρκί). Die **Theopaschiten,** wie man sie nannte, wollten damit der nestorianisierenden Richtung einiger Bischöfe entgegentreten. Die Formel war als Folgerung aus der Communicatio idiomatum an sich unanfechtbar. Aber bei ihrer allzu bereitwilligen Aufnahme im Kreise der Monophysiten und überhaupt als Neuerung erregte sie immerhin manchen Anstoß. Die römischen Legaten in Konstantinopel wiesen sie als gefährlich ab. P. Hormisdas, zu dem jene Mönche hernach sich begaben, wich einer Erklärung aus. Doch änderte sich die Stimmung in Bälde. Die theopaschitische Formel erhielt den Beifall des K. Justinian, da sie die Union der monophysitischen Partei der Severianer (§ 55, 5) zu erleichtern schien, zu deren Versöhnung er 533 ein Religionsgespräch in Konstantinopel veranstaltete; es verlief freilich ergebnislos. Kurz darauf ward ihr durch P. Johannes II (533—35) auch in Rom Anerkennung zuteil, später durch die 5. allgemeine Synode zu Konstantinopel 553.

3. Bald drohte von einer anderen Seite her ernstere Gefahr. Die Kaiserin Theodora († 548), Justinians kluge und energische Gemahlin, war im stillen dem Monophysitismus zugetan, der die Interessen der Frömmigkeit besser zu wahren schien. Auf ihr Betreiben wurde ein geheimer Monophysit, Anthimus, auf den Bischofsstuhl der Hauptstadt erhoben (535). Als aber bald nachher P. Agapet (535—36) in Konstantinopel erschien, bewirkte er beim Kaiser seine Ersetzung durch den orthodoxen Mennas (536). Agapet starb unerwartet rasch während seines Aufenthaltes in der Residenz (April 536). Nun suchte die ränkevolle Kaiserin den Monophysitismus sogar nach Rom zu verpflanzen, um ihn mit Hilfe des Papsttums zur Herrschaft zu bringen. Der ehrgeizige römische Archidiakon **Vigilius,** Apokrisiar d. i. päpstlicher Gesandter am byzantinischen Hofe, ging auf ihren Antrag ein und erlangte unter Verdrängung des gotenfreundlichen rechtmäßigen Papstes Silverius (536—37) mit Hilfe des kaiserlichen Feldherrn Belisar 537 in der Tat den römischen Bischofsstuhl (vgl. P. Hildebrand, HJG 42, 1922, 213/49).

Silverius starb bald im Elend des Exils auf der Insel Pontia (Dez. 537), und Vigilius wurde nun allgemein anerkannt. Aber zu einer offenen Erklärung zugunsten des Monophysitismus war er nicht zu bewegen und konnte bei der einmütigen Haltung des Abendlandes wohl auch nicht anders. In einem Schreiben an den Kaiser und den Patriarchen Mennas bekannte er sich ausdrücklich zum Chalcedonense (540). Die Stellung der Monophysiten blieb aber während der ganzen Regierung Justinians im Orient bedeutend. Glaubwürdigen Nachrichten zufolge begünstigte der Kaiser selbst gegen Ende seines Lebens die Irrlehre der Aphthartodoketen (§ 55, 5), und nur sein Tod verhinderte die Ausführung des ernst gemeinten Ediktes, das sich für sie aussprach (vgl. F. Loofs, Harnack-Ehrung 1921, 232/48).

4. Noch tiefer schnitten in die Verhältnisse die **Origenistischen Wirren** und der **Dreikapitelstreit** ein; der letztere, ein Nachspiel des nestorianischen Streites, berührte auch das Abendland und Rom aufs empfindlichste.

Der Kampf um den Origenismus begann schon zu Anfang des 6. Jahrh. in den palästinensischen Klöstern neu aufzuleben. Die sog. neue Laura bei Thekoa war das Hauptlager der Origenisten, ihr Hauptgegner der hl. Sabas,

Abt der alten oder großen Laura bei Jerusalem und Oberhaupt der palästinensischen Mönche. Seine Bemühungen, den K. Justinian gegen Origenes zu stimmen, waren anfangs erfolglos. Nach seinem Tode (532) gewann die origenistische Richtung in Palästina und darüber hinaus sogar noch weitere Verbreitung; zwei ihrer Anhänger, die gelehrten Mönche Domitian und Theodor Askidas, wurden durch Justinian auf Bischofsstühle (Ancyra und Cäsarea in Kappadozien) befördert (537). Aber bald darauf folgte ein Umschlag. Der Oberabt Gelasius vertrieb über 40 Origenisten aus der alten Laura. Als diese sich ihrerseits mit Hilfe der Bauern zu Ausschreitungen gegen ihre Gegner hinreißen ließen und beide Teile weitere Unterstützung fanden, trugen die Antiorigenisten (Sabaiten) den Sieg davon. Sie bestimmten den Patriarchen Ephräm von Antiochien zu einer formellen Verurteilung des Origenismus, und der Patriarch Peter von Jerusalem sandte eine von ihm ausgearbeitete Klageschrift gegen die Origenisten an den Kaiser (542).

Justinian, der so gern theologisierte, erließ 543 ein Edikt, in welchem neun Sätze des Origenes und seine Person verurteilt waren; sein Name war ferner dem Verzeichnis der Ketzer beigefügt, die von den Bischöfen und Äbten bei ihrem Amtsantritt anathematisiert werden mußten. Origenes, der größte Theologe der griechischen Kirche, der Sohn eines Martyrers und selbst Konfessor, war so in einer Zeit, die theologische Originalität und Fruchtbarkeit allzusehr vermissen ließ, mit Sabellius, Arius und anderen Häretikern auf eine Linie gestellt! Aber da alle Bischöfe des Reiches, auch Mennas von Konstantinopel (auf einer endemischen Synode) und P. Vigilius (537—55) dem Edikte zustimmten, so hatte ihn tatsächlich die Gesamtkirche dreihundert Jahre nach seinem Tode in der schärfsten Form verdammt.

5. Um den Kaiser von der weiteren Verfolgung der Origenisten abzuziehen, lenkte der bei Hofe einflußreiche B. Theodor Askidas von Cäsarea (s. o.) die Aufmerksamkeit des Monarchen auf eine andere Angelegenheit. Die Monophysiten, so stellte er ihm vor, würden sich leicht mit der Reichskirche wieder vereinigen, wenn nur die ihnen so anstößigen Häupter der antiochenischen Schule bzw. ihre Theologie als nestorianisierend von höchster Stelle verurteilt würden, nämlich: 1. Theodor von Mopsuestia, seine Person und Schriften (§ 54, 1. 5; 75, 5); 2. die Schriften Theodorets von Cyrus gegen Cyrill und das Ephesinum (§ 54, 2; 55, 2; 75, 7); 3. der Brief des Presbyters und späteren Bischofs Ibas von Edessa (§ 54, 5; 55, 2) an den B. Maris von Hardaschir (Seleucia) zur Verteidigung Theodors und gegen die Anathematismen Cyrills. Der Kaiser ging in seiner Dogmatisierlust gerne auf den Vorschlag ein und veröffentlichte 544 (543?) ein Edikt, worin unter Verwahrung gegen den Verdacht einer Beeinträchtigung der Synode von Chalcedon über die drei Kapitel (κεφάλαια, capitula), wie man bald einfach sagte, sowie ihre Verteidiger das Anathem gesprochen war.

Das Vorgehen war an sich nicht unbegründet. Jene Schriften nestorianisierten in der Tat; Theodor im besonderen war der geistige Vater des Nestorius. Die Severianer hatten auf dem schon erwähnten Religionsgespräch zu Konstantinopel (s. o. Nr. 2) gegen die Synode von Chalcedon u. a. auch dies ein-

gewendet, daß Theodoret und Ibas durch sie restituiert worden seien (§ 55, 2). Aber aus demselben Grunde erblickten viele Katholiken in der Verurteilung der Kapitel eine Verletzung der Synode. Das Anathem erschien ferner, da es auch einer Person galt, die im Frieden mit der Kirche gestorben und bereits durch Gott gerichtet war (Theodor), als Überschreitung menschlicher Befugnis. Dazu kommt, daß im Abendland, wenngleich fälschlich, die Meinung herrschte, der Brief des Ibas sei zu Chalcedon förmlich gebilligt worden.

6. Der kaiserliche Erlaß gegen die drei Kapitel wurde allenthalben mit großem Unwillen aufgenommen. Der Versuch, seine Annahme durchzusetzen, konnte nicht ohne Konflikt abgehen. Der Kaiser scheute aber davor nicht zurück. Die orientalischen Bischöfe, der Hofpatriarch Mennas voran, beugten sich, wenn auch widerstrebend, in Bälde vor seinem Willen. Die Abendländer sollten folgen. Den Weg dazu bereitete ihnen der Papst Vigilius. Nach Konstantinopel berufen, sprach er im April 548, über ein Jahr nach seiner Ankunft, in seinem Iudicatum unter ausdrücklicher Salvierung hinsichtlich des Chalcedonense das Anathem über die drei Kapitel. Dieser Schritt des Papstes rief unter den Abendländern die größte Aufregung hervor. Man sah darin einen Triumph des Cäsaropapismus Justinians, eine unerlaubte Begünstigung der Monophysiten und eine Untergrabung der Autorität des Konzils von Chalcedon. Die Afrikaner unter Führung des B. Reparatus von Karthago schlossen Vigilius geradezu aus ihrer Kirchengemeinschaft aus, bis er Buße tue (550). Facundus, B. von Hermiane, und andere afrikanische Theologen eröffneten eine scharfe literarische Polemik gegen die Justinianische Kirchenpolitik und zur Verteidigung der drei Kapitel. Unter diesen Umständen wurde zwischen Papst und Kaiser das Übereinkommen getroffen, daß zur Beilegung der Wirren eine allgemeine Synode veranstaltet und bis dahin in der Sache nichts weiter getan werden solle. Gleichwohl erließ Justinian auf Betreiben des Theodor Askidas 551 ein neues Edikt gegen die Kapitel. Infolgedessen trat ein förmlicher Bruch zwischen Papst und Kaiser ein. Vigilius mußte zum Schutze seiner Person zunächst in der Petruskirche in Konstantinopel, später in der Euphemiakirche in Chalcedon ein Asyl suchen, während er seinerseits gegen Askidas, Mennas († 552) und ihre Anhänger mit Zensuren vorging. Wegen des Konzils wurden zwar wieder Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst angeknüpft. Da es aber zu keiner Verständigung kam, hielt man die Synode ohne Beteiligung des Papstes ab. Sie fand im Mai und Juni 553 unter dem Vorsitz des neuen Hofpatriarchen Eutychius zu **Konstantinopel** statt, sprach, wie nicht anders zu erwarten war, das Anathem über die Kapitel und bedrohte ihre Verteidiger, Laien und Kleriker, mit Bann bzw. Absetzung. Durch die zum Konzil versammelten Bischöfe, und zwar wahrscheinlich vor Eröffnung der eigentlichen Synode (Diekamp), ließ der Kaiser eine endgültige Verurteilung des Origenismus in 15 Anathematismen vornehmen, in die auch Didymus von Alexandrien (§ 75, 4) und Evagrius Pontikus

(§ 75, 6) als Origenisten einbezogen wurden. Erst eine spätere Zeit wußte dem großen Alexandriner wieder gerechter zu werden.

Unterdessen hatte Vigilius eine neue Denkschrift über die Angelegenheit ausgearbeitet, das Constitutum (vom 14. Mai 553), worin er zu einem dem früheren entgegengesetzten Ergebnis gelangte und die Verurteilung der drei Kapitel verbot. Die Gründe, die er für seine Anschauung beibringt, sind dieselben, auf die sich die Abendländer von Anfang an stützten. Justinian war indessen nicht gesonnen, diesen Widerspruch zu ertragen; wenn er auch die Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhle nicht brechen wollte, so erteilte er der Synode immerhin den Auftrag, den Namen des Papstes aus allen Diptychen zu streichen, weil er, wie mit offenbarer Unrichtigkeit behauptet wurde, an der Gottlosigkeit des Nestorius und Theodor teilnehme. Vigilius mußte samt seinen Klerikern sogar ins Exil wandern. Die Fürsprache der römischen Geistlichkeit und seine Zustimmung zu den Beschlüssen der Synode von Konstantinopel in einem zweiten Constitutum vom Febr. 554 verschafften ihm zwar die Freiheit wieder; er starb aber auf der Rückreise nach Rom in Sizilien (Juni 555). Sein früherer Ehrgeiz und sein Wankelmut hatten sich schwer an ihm gerächt.

7. Die römische Kirche hatte so mit dem Kaiser Frieden geschlossen. Auch die folgenden Päpste anerkannten die Synode von Konstantinopel als fünfte allgemeine. Nicht so rasch aber ließen sich die übrigen lateinischen Kirchen dazu bewegen, wie überhaupt jene Vorgänge dem Ansehen des Papsttums und noch mehr dem des Kaisertums im Abendland schwer geschadet hatten. Die afrikanischen Bischöfe folgten zum größeren Teile erst nach einigen Jahren. Die Kirchenprovinzen Mailand und Aquileja zögerten noch länger. Sie trennten sich wegen der Streitfrage eine Zeitlang sogar vom römischen Stuhle; der Einfall der Langobarden in Italien im J. 568 (§ 43, 4) begünstigte ihre Opposition, da er dem Kaiser die Anwendung von Gewaltmaßregeln verbot. Das Schisma erlosch erst unter P. Sergius I (687—701) völlig. Geraume Zeit war es übrigens auf einen ziemlich kleinen Umfang beschränkt. Die Mailänder kehrten schon seit 570 allmählich zur Gemeinschaft mit der römischen Kirche zurück. Der unter byzantinischer Herrschaft stehende Teil von Aquileja-Grado unierte sich dagegen erst 607. Im Zusammenhang damit entstanden die Titularpatriarchate von Aquileja und Grado (s. § 63, 3.)

§ 59.

Der Monotheletenstreit und das 6. allgemeine Konzil zu Konstantinopel 680/81. Das Trullanum (II) 692.[1]

1. Die Nachwehen des Dreikapitelstreites waren noch nicht vorüber, als bereits eine neue christologische Streitfrage auftauchte: hatte der Erlöser eine doppelte Energie (ἐνέργεια = Wirkungsweise des Willens) und einen doppelten Willen (θέλημα = Willensvermögen) oder nur eine Energie und einen Willen? Das chalcedonensische Dogma (§ 55, 2) von der doppelten unversehrten Natur in Christus verlangte offenbar die Bejahung der Frage in ersterem Sinne. Der Patriarch **Sergius** von Konstantinopel (610—38) glaubte indessen auf Grund der hypostatischen Union nur eine gottmenschliche Energie (μία θεανδρικὴ ἐνέργεια; der Ausdruck stammt aus Pseudodionysius Areopagita Ep. 4, vgl. § 77, 1) annehmen zu sollen. Er war dabei von irenischen Tendenzen beeinflußt. Noch mehr waren diese bei dem Kaiser Heraklius (610—41) maßgebend, der ihm zustimmte. Bei der großen Gefahr, die dem byzantinischen Reiche damals drohte, zuerst von den Persern, später von den Arabern, war wieder ernstlich an die Versöhnung der Monophysiten in Syrien und Ägypten zu denken, und die neue Lehre schien dazu ein geeignetes Mittel zu sein, da sie jenen entgegenkam, ohne daß das Chalcedonense als solches preisgegeben war. Dem Patriarchen Cyrus von Alexandrien gelang es in der Tat, auf Grund der monenergistischen Formel die Partei der Theodosianer in Ägypten (§ 55, 5) mit der Kirche wieder zu vereinigen (633).

2. Zur selben Zeit stieß die neue Lehre aber auf entschiedenen Widerstand. Der gelehrte palästinensische Mönch Sophronius (§ 77, 3) verurteilte sie als Erneuerung des Monophysitismus bzw. Apollinarismus und setzte, als er bald darauf Patriarch von Jerusalem wurde (634), in seinem Inthronisationsschreiben die Lehre von den zwei Energien eingehend auseinander. Sein Kollege Sergius wollte infolge dieses Widerspruches den Ausdruck ‚eine Energie' aufgeben; im übrigen beharrte er aber bei seiner den Monophysiten allzuweit entgegenkommenden Anschauung. Durch ein schlau berechnetes Schreiben des Patriarchen von Konstantinopel einseitig unterrichtet, stimmte P. Honorius I

---

[1] Hefele III², 121/348. Hefele-Leclercq III, 317/581. Fr. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oström. Reiches I (565—1025) 1924. G. Owsepian, Die Entstehungsgesch. des Monotheletismus, Diss. 1897. G. Krüger, Monotheleten, RE 13, 401/13. L. Duchesne, L'Église au VI^e siècle, Paris 1925, 391/485. J. Stiglmayr, Kath. 1908 II, 39/45 (Maximus Konf. u. die beiden Anastasius). W. M. Peitz, HJG 38, 1917, 213 ff. 429 ff. (Martin I u. Max. Konf.). A. Jülicher, Festgabe A. Harnack 1921, 121/33 (Chronologisches). Weitere Lit. s. § 58 u. 77, 2. 3.

(625—38) in zwei Briefen an Sergius diesem im allgemeinen zu, obwohl er im Grunde weder monenergistisch noch monotheletisch dachte (s. u.), und verlangte gleichfalls, man solle die anstößigen neuen Ausdrucksweisen von einer oder zwei Energien unterlassen. Nun wagte man in Konstantinopel ein weiteres. Heraklius erließ die von Sergius abgefaßte Ekthesis (638), ein Glaubensbekenntnis, worin der weniger bedenkliche Monenergismus preisgegeben, der Monotheletismus (ἓν θέλημα) dagegen um so entschiedener behauptet war. Die orientalischen Bischöfe nahmen sie fast alle an. Aber im Abendlande, namentlich in Rom bei den Nachfolgern des P. Honorius († 638), erregte sie schweren Anstoß. Daher nahm K. Konstans II (641—68), der Enkel des Heraklius, die Ekthesis wieder zurück. Gleichzeitig veröffentlichte er aber, von dem Patriarchen Paulus von Konstantinopel beraten, in dem sog. Typus (Sept. 647) ein neues Glaubensedikt, das ebensowenig dem Frieden diente. In diesem war der Streit über einen oder zwei Willen und Energien verpönt und einfachhin das Festhalten an den alten Symbolen geboten. Wie ernst die beigefügte Strafandrohung gemeint war, sollte sich in Bälde zeigen. Als P. Martin I (649—53) auf einer großen Synode im Lateran 649 sich für ‚duae naturales voluntates et operationes' aussprach und die Urheber der neuen Irrlehre (Sergius, Cyrus, Paulus usw.) mit dem Banne belegte, griff der Kaiser, zumal damals auch starke politische Spannung zwischen Byzanz und Rom bestand, zur Anwendung der Gewalt. Der Papst wurde als Gefangener nach Konstantinopel geschleppt (653/54), schamlos mißhandelt und schließlich nach Cherson in der Krim verbannt (655), wo er in Bälde als Martyrer der Orthodoxie starb. Ähnliches widerfuhr anderen Dyotheleten. Dem greisen Abt Maximus Konfessor, dem bedeutendsten griechischen Theologen seiner Zeit (§ 77, 2), und zwei Leidensgefährten namens Anastasius — der eine Mönch und Schüler des Maximus, der andere römischer Apokrisiar — wurde nach schwerer Geißelung sogar die Zunge ausgeschnitten und die rechte Hand abgehauen; darauf wurden sie nach Lazien in Kolchis verbannt (662), wo Maximus in Kürze seinen Leiden erlag.

3. Der K. Konstantin IV Pogonatus (668—85) schlug endlich wieder eine andere Bahn ein. Dem Streite abgeneigt, gedachte er nach dem Friedensschlusse mit den Arabern und Avaren (678) zur Wiederherstellung der kirchlichen Eintracht eine Reichssynode abzuhalten; drohte doch infolge der entstandenen Gärung auch Italien dem Reiche verloren zu gehen. P. Agatho (678—81) forderte, erfreut über den Antrag, sofort das Abendland zu einer Erklärung über die Streitfrage auf, veranstaltete 680 eine große Synode in Rom und ordnete darauf Gesandte mit einem ausführlichen Lehrschreiben über die Lehre von den zwei

natürlichen Willen und Energien in Christus nach dem Orient ab. Das neue, im Kuppelsaale (Τροῦλλος, daher Conc. Trullanum) des kaiserlichen Palastes zu **Konstantinopel** vom Nov. 680 bis Sept. 681 tagende Konzil von ca. 170 Teilnehmern, das sich gleich zu Beginn als allgemeines (VI.) bezeichnete, erfüllte die ihm zugedachte Aufgabe. Die hartnäckigen Verteidiger des Monotheletismus, der Patriarch Makarius von Antiochien, sein Schüler, der Abt Stephan, und andere wurden mit Bann und Absetzung bestraft, die ‚Urheber der neuen Irrlehre' (Sergius, Cyrus, Paulus usw.) mit dem Anathem belegt, darunter auch P. Honorius, weil er in seinem Briefe an Sergius dessen Ansichten in allem gefolgt sei und seine gottlosen Lehren bestätigt habe; die Schriften der Genannten verbrannte man als seelengefährlich. Zugleich wurde ein neues Glaubensbekenntnis aufgestellt, in welchem das Symbolum von Chalcedon durch den Beisatz ergänzt war: „Wir bekennen gemäß der Lehre der hl. Väter zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungsweisen, ohne Teilung und ohne Verwandlung, ohne Trennung und ohne Vermischung (δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα . . . καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως), zwei Willen, aber nicht so, als ob sie sich entgegengesetzt wären, sondern so, daß der menschliche dem göttlichen folgt und sich ihm unterordnet."

4. Der Usurpator Philippikus Bardanes (711—13) hob nach der Ermordung Justinians II die Irrlehre noch einmal auf den Schild und ließ das 6. allgemeine Konzil durch eine neue Synode (712) verwerfen. Sein Werk brach aber schon nach einem Jahre mit seinem Sturze zusammen; K. Anastasius II (713—15) stellte die Geltung des Trullanums wieder her. Fortan erhielt sich der Monotheletismus nur bei den Maroniten auf dem Libanon und später auch auf Cypern, bis ein großer Teil von ihnen (etwa 40 000) im 12. Jahrh. (1182), wie der Geschichtschreiber der ersten Kreuzzüge, EB. Wilhelm von Tyrus, berichtet, der Rest aus Anlaß der Unionsbestrebungen im 15. Jahrh. nach und nach wieder in die Gemeinschaft der abendländischen Kirche trat. Bei dem wackeren Volke, das seinen Glauben und seine Freiheit gegenüber den umwohnenden Muhammedanern bis heute tapfer verteidigt hat, kam in der neueren Zeit die Vorstellung auf, sie hätten, wenigstens das Volk im ganzen, nie den Monotheletismus angenommen, sondern seien stets rechtgläubig geblieben. Das ist aber nach dem Gesagten nicht haltbar. Mußten doch die Päpste anfangs die Maroniten ermahnen, nicht wieder in die Irrlehre zurückzufallen. Vgl. Bullarium Maronitarum ed. T. Anaissi, Rom. 1911. K. Keßler, Maroniten, RE 12, 355/64. S. Vailhé, Échos d'Orient IV, V, IX (1900, 1901, 1906). Drinkwelder, ZkTh 1912, 405/11. G. Graf, Theol.-prakt. Monatsschr. 1917, 237/46. Der Name Maroniten stammt von einem syrischen Einsiedler und Klosterstifter Johannes Maron († vor 423).

5. Daß P. **Honorius** nicht eigentlich monenergistisch und monotheletisch dachte — von einem lehramtlichen Irrtum ist vollends nicht die Rede —, ergibt sich besonders aus Folgendem: 1. Wenn er gleich in seinen Schlüssen mit Sergius wiederholt von der hypostatischen Union ausgeht, so geht er doch niemals so weit wie jener, indem er aus dem Vordersatz nie die Einheit der Energie oder des Willens folgert. 2. Der Ausdruck una voluntas, den er einmal beistimmend gebraucht, ist, wie aus der beigefügten Begrün-

dung hervorgeht, nicht im physischen, sondern im moralischen Sinn zu verstehen; er bedeutet nicht Einzigkeit des Willensvermögens, sondern Einheit des Willens der von Christus angenommenen unverderbten menschlichen Natur mit dem göttlichen Willen, und weist insofern auf die Annahme von zwei Willen zurück. 3. Ebenso entsprach auch die Lehre von einer Energie nicht des Papstes Denkweise, wie namentlich sein zweiter, nur mehr teilweise erhaltener Brief an Sergius zeigt, wo er zwar ähnlich wie im ersten die Rede von einer oder zwei Energien als anstößige Neuerung verwirft, auf der anderen Seite aber im Anschluß an die Epistula dogmatica Leos I sagt: die beiden Naturen wirken in der einen Person Christi unvermischt, was ihnen eigen ist.

Das Urteil der Väter von Konstantinopel über Honorius ist daher zu streng. P. Leo II (682—83), der Nachfolger Agathos, bestätigte zwar in einem Schreiben an K. Konstantin Pogonatus die Beschlüsse der Synode, drückt sich aber hinsichtlich der Verschuldung des Honorius milder und richtiger aus, wenn er bemerkt: qui (Honorius) hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est (= permisit, entsprechend dem griechischen παρεχώρησε). Ähnlich in einem Briefe an die spanischen Bischöfe: qui flammam haeretici dogmatis non, ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed **neglegendo** confovit (Harduin. III, 1475, 1730). In dem Glaubensbekenntnis, das die mittelalterlichen Päpste eine Zeitlang bei ihrem Amtsantritt ablegten (Liber diurnus Romanorum Pontificum ed. Th. Sickel 1889, 100/2) wird Honorius nach den auctores novi haeretici dogmatis, den Patriarchen Sergius, Pyrrhus, Paulus und Petrus von Konstantinopel, als einer angeführt, qui pravis eorum adsertionibus **fomentum** impendit. Aber immerhin ward seine aus Nachlässigkeit hervorgehende Schuld auch in Rom als so schwer angesehen, daß er in jenem Glaubensbekenntnis mit den Häretikern verurteilt wurde. — Der Fall des Honorius hat zu vielen Verhandlungen Anlaß gegeben, namentlich zur Zeit des Vatikanischen Konzils (C. J. Hefele, Causa Honorii Papae, Neap. 1870). Einige Gelehrte, wie Baronius, glaubten sogar unberechtigterweise eine Verurteilung durch die Synode von Konstantinopel in Abrede ziehen und eine Fälschung der Akten (Einsetzung des Namens des Honorius an die Stelle des Patriarchen Theodor von Konstantinopel) annehmen zu sollen. Vgl. Hefele III², 145 ff. 289 ff. Hefele-Leclercq III, 347/538. H. Grisar, KL VI, 230/57; ZkTh 1887, 675 ff. B. Jungmann, Diss. in hist. eccl. II, 1882, 382/458. J. Chapman, The Condemnation of Pope Hon., Lond. 1907. W. Plannet, Die Honoriusfrage auf dem Vat. Konzil, Diss. 1912. E. Amann, DictThC VII, 93/132. F. Cabrol, DictApol II, 514/9.

6. Da das 5. und 6. allgemeine Konzil nur Glaubensfragen behandelt hatten, so berief K. Justinian II (685—95) für das J. 692 eine neue große Synode nach **Konstantinopel,** die abermals im Trullossaale des Palastes tagte und daher (zweite) **Trullanische,** oder auch, weil sie jene beiden Synoden durch disziplinäre Dekrete ergänzen sollte, Πενθέκτη, Quinisexta genannt wird. Sie war als ökumenische oder Reichssynode gedacht, berücksichtigte aber tatsächlich nur die griechisch-orientalischen Verhältnisse und bekundet in mehreren ihrer 102 Kanones eine unverhüllte Abneigung, ja Feindschaft gegen das Abendland, namentlich Rom. So wird in can. 36 der von den Päpsten verworfene can. 28 von Chalcedon betreffend die Rangerhöhung des Bischofs von Konstantinopel (§ 63, 1) erneuert, in can. 13 unter ausdrücklicher Ablehnung des abendländischen Zölibatsgesetzes den Presbytern und Diakonen die Fortsetzung der Ehe erlaubt (vgl. § 60, 6), in

can. 55 die römische Sitte des Fastens an den Samstagen der Quadrages bei strenger Strafe verboten (§ 69, 1), in can. 67 das apostolische Verbot des Blutgenusses (AG. 15, 29) aufrechterhalten, in can. 82 die im Abendland übliche Darstellung Christi als Lamm untersagt. Aus all dem ist ersichtlich, wie weit schon die Entfernung der Kirche des Ostens von der des Westens vorangeschritten war. P. Sergius (687—701) verweigerte unter diesen Umständen standhaft die Unterzeichnung der Synodalakten. Als der Kaiser gegen ihn Gewalt anwenden wollte, eilten die Bürgerheere von Ravenna und Rom dem Papst zu Hilfe, und der kaiserliche Gesandte mußte Rom schimpflich verlassen. Bei den Griechen galt das Trullanum (II) in der Folge als ökumenische Synode; die Lateiner nannten es spottend eine synodus erratica.

III. Kapitel.

Die kirchliche Verfassung[1].

§ 60.

Neue kirchliche Ämter. Ausbildung, Wahl, Unterhalt und Eigenschaften des Klerus.[2]

1. Die rasche Ausbreitung des Christentums und das starke Wachstum der Gemeinden seit dem 4. Jahrh. riefen manche Änderungen in den kirchlichen Ämtern hervor. Vor allem erhielten die ältesten bzw. ersten unter den Presbytern und Diakonen jeweils den Namen Archipresbyter und Archidiakon. Jener war der Stellvertreter des Bischofs in den priesterlichen Funktionen, dieser sein Gehilfe in Verwaltung und Jurisdiktion. Das letztere Amt war besonders einflußreich; der Archidiakon wurde deshalb häufig, namentlich in Rom, Nachfolger des Bischofs. Über die Archipresbyter in größeren Pfarreien s. § 62, 3.

Auch im niederen Klerus gab es zahlreiche Änderungen, wobei übrigens die einzelnen Reichsteile erhebliche Unterschiede aufwiesen. Die Exorzisten und Ostiarer kommen im Orient im 7. oder 8. Jahrh. in Abgang, während die Akoluthen dort überhaupt nicht nachweisbar sind. Dem Amte der Diakonissen wurde mit der Verbreitung der Kindertaufe (§ 66, 1) in der

---

[1] S. die Lit. vor u. bei § 18 u. 19; vgl. § 58. L. Thomassinus, Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia, 3 vol. Par. 1688. J. B. Sägmüller, Lehrb. des kath. Kirchenrechts [4]1925 ff. (reiche Literaturangaben).

[2] M. Andrieu, RevSR 1925, 232/74 (die niederen Kirchenämter im alten röm. Ordo). G. H. Hörle, Frühmittelalterl. Mönchs- u. Klerikerbildung in Italien 1914. — A. Hauck, Die Bischofswahlen unter den Merowingern 1883. E. Vacandard, Études de critique etc., Paris[5]1913, 123/87. H. v. Schubert, Staat u. Kirche in den arian. Königreichen u. im Reiche Chlodwigs 1912. — U. Stutz, Gesch. des kirchl. Benefizialwesens I 1895. A. Pöschl, Bischofsgut u. mensa episcopalis, 3 Bde 1908/12. E. Lesne, Hist. de la propriété en France I—II, Paris 1910/26. — L. Ober, Die Translation der Bischöfe im Altertum, AkKR 1908, 209 ff. u. ö.; 1909, 3 ff. — Ph. Gobillot, RHE 1925, 399/454 (Tonsur).

Hauptsache der Boden entzogen. Doch erhalten sie sich in der griechischen Kirche bis mindestens zum Ende des 7. Jahrh. In Gallien dagegen wurde der weibliche Diakonat schon durch Synoden des 5. und 6. Jahrh. aufgehoben und ging dort allem nach noch in dieser Zeit, anderwärts im Abendland aber im Laufe der folgenden Jahrhunderte unter, sofern er nicht in veränderter Gestalt in dem Institut der Nonnen und Chorfrauen (sanctimoniales, canonissae) fortlebte.

Daneben entstand, und zwar hauptsächlich im Orient, eine Reihe neuer kirchlicher Beamtungen. Von ihnen begründet der Stand der Sänger (ψάλται, ψαλτῳδοί, cantores, confessores), wenigstens im Osten, einen besonderen Ordo, während die übrigen durch Geistliche anderer Grade oder teilweise auch durch Laien verwaltet wurden. Es ist zu nennen das Amt der Hermeneuten (Dolmetscher), die für den der Landessprache nicht mächtigen Teil der Gemeinde die Hl. Schrift und Homilie zu übersetzen hatten, der Parabolanen (Krankenpfleger), Kopiaten (κοπιάται, fossores, Totengräber), Mansionare (mansionarii, custodes) für die Bewachung des Gotteshauses, Syncellen als Hausgenossen und Ratgeber des Bischofs, Ökonomen als Verwalter des Kirchenvermögens, die durch die Synode von Chalcedon (can. 26) für alle bischöflichen Kirchen vorgeschrieben wurden, im Abendland vicedomini genannt, ein besonders einflußreiches Amt; der Defensoren (ἔκδικοι, defensores) für die Führung der kirchlichen Prozesse, der Notare (ὀξυγράφοι, exceptores) und Archivare (χαρτοφύλακες) für die Abfassung bzw. Aufbewahrung der kirchlichen Akten, der Apokrisiare (apocrisiarii, responsales, nuntii) als Vertreter und Geschäftsträger der Patriarchen, namentlich aber der Päpste seit Leo I am Hofe von Konstantinopel bzw. beim kaiserlichen Exarchen in Ravenna.

2. Der bisherige Bildungsmodus des Klerus (§ 19, 1) dauerte im allgemeinen auch jetzt noch fort. Aber es treten doch zum Teil neue Formen auf. Indem B. Eusebius von Vercellä († 370) und der hl. Augustinus die Kleriker ihrer Kirche zu einem gemeinschaftlichen Leben in ihrem Hause vereinigten und zugleich für den Unterricht der jüngeren durch die älteren Sorge trugen, schufen sie bereits eine Art von Seminar. Andere Bischöfe, wie Cäsarius von Arles, ahmten diese Einrichtung nach. Ähnliche Anstalten wurden in Spanien für die Erziehung von Knaben zum geistlichen Stande errichtet. In Italien nahmen auch Landgeistliche jüngere Kleriker zu sich ins Haus auf, um sie durch Unterweisung im Kirchendienst zu tüchtigen Nachfolgern heranzubilden, und diese Übung drang bald in weitere Kreise. Durch die Synode von Vaison 529 (can. 1) unter Leitung des Cäsarius wurde sie für die Provinz Arles angeordnet. Endlich erwiesen sich auch manche Klöster, so namentlich Lerinum in Südgallien (§ 72, 6), als Pflanzschulen für den Klerus. Nicht wenige tüchtige Bischöfe sind aus ihnen hervorgegangen, andere haben wenigstens einige Zeit in ihnen zugebracht.

3. Die Ordnung bei Besetzung der Bischofsstühle blieb im wesentlichen die alte (§ 19, 2): Wahl durch Klerus und Volk, Zustimmung der Bischöfe der Provinz. Doch wurde die Teilnahme des Volkes an den Wahlen im Orient beschränkt. K. Justinian I (527—65) läßt nur mehr die Geistlichen und Vornehmen zu; sie hatten drei Kandidaten vorzuschlagen, und dem Metropoliten stand das Recht zu, den würdigsten zu ernennen. Später hörte die Wahl der Gemeinde ganz auf, und jenes Vorschlagsrecht fiel den Bischöfen der Provinz zu. Übrigens wirkte bei Besetzung wichtigerer Stühle die Staatsgewalt, zumal im Orient, nicht selten entscheidend mit; für den von Konstantinopel wurde kaiserliche Ernennung seit Theodosius I die Regel. Die Neigung einzelner Bischöfe, sich selbst einen Nachfolger zu bestellen, bekämpften verschiedene Synoden seit dem 4. Jahrhundert. Als P. Felix III (IV), vom Senat unterstützt, auf dem Sterbebette seinen Archidiakon Bonifatius (520—32), einen romanisierten Goten (Sohn des Sigisvult, nach Harnack „erster deutscher Papst") zum Nachfolger ernannte, erhob der größere Teil der Gemeinde

den Diakon Dioskur als Papst. Das Schisma fand indessen ein rasches Ende, da Dioskur schon nach 4 Wochen starb und Bonifatius jetzt allgemein anerkannt wurde. Das Vorgehen des P. Felix galt demnach als ungesetzlich. Gleichwohl wollte sich auch Bonifatius II 531 in dem Diakon Vigilius (Papst 537—55, s. § 58) einen Nachfolger sichern, wurde aber durch den Widerspruch der gotischen Krone genötigt, sein gegen die Kanones verstoßendes Constitutum zurückzunehmen (vgl. K. Holder, Die Designation der Nachfolger durch die Päpste 1892; AkKR 1894, 409 ff. J. B. Sägmüller, ThQ 1903, 235 ff. Harnack, Sb Berlin 1924, 24/42).

Im Abendland, namentlich im Franken- und Westgotenreich, kam zu der Bischofswahl frühzeitig die königliche Bestätigung. Diese Ordnung wird bereits durch die Synode von Orleans 549 (can. 10) bezeugt. Vielfach ernannten in der merowingischen Landeskirche (§ 43, 8) die Könige trotz des Widerspruchs der Kirche einfach die Bischöfe und übten dabei auch Simonie. Von den ostgotischen und byzantinischen Herrschern wurde, nachdem Theodorich d. Gr. bei dem Hingang Johanns I (526) auf die Wahl Felix III (IV) einen entscheidenden Einfluß ausgeübt hatte, auch der römischen Kirche gegenüber das Bestätigungsrecht in Anspruch genommen. Um indessen die Besetzung des Apostolischen Stuhles nicht allzulange zu verzögern, gestattete K. Konstantin Pogonatus 684, die Bestätigung bei dem kaiserlichen Exarchen in Ravenna einzuholen.

4. Noch immer lebten die Kleriker teilweise von ihrem Privatvermögen oder von der Arbeit ihrer Hände. Teilweise wurden sie zu Handwerk und Ackerbau sogar verpflichtet. Den Betrieb von Handelsgeschäften dagegen, den Konstantin d. Gr. begünstigt hatte, untersagte ihnen K. Valentinian III (425—55) im Westen wieder wegen der damit verbundenen Mißstände. Andererseits vergrößerte sich jetzt das kirchliche Vermögen, da Konstantin den Kirchengemeinden das Recht verliehen hatte, Legate anzunehmen (321). Die Einkünfte aus demselben an bischöflichen Kirchen wurden nach römischer Praxis (P. Gelasius 494) in 4 Teile geteilt: je einer für den Bischof, den übrigen Klerus, den Unterhalt des Kultus und der Kirchengebäude, die Armenpflege. Spanien hatte eine Dreiteilung; in Gallien wurden die kirchlichen Einkünfte in verschiedener Weise verteilt. Auch die Landkirchen (vgl. § 62) erhielten bald eigenes Vermögen; sein Genuß stand naturgemäß ihnen zu, wenn auch der Bischof als Eigentümer bezeichnet wird. Doch mögen an ihn gewisse Abgaben entrichtet worden sein. Jedenfalls hatten die Landkirchen in Gallien und Spanien von den Oblationen der Gläubigen ein Drittel an ihn abzuliefern.

5. Unter den notwendigen Eigenschaften für den Eintritt in den geistlichen Stand erscheint als neues Erfordernis besonders der Besitz der Freiheit. Sklaven sollten nur geweiht werden, wenn ihr Herr zustimmte und ihnen die Freiheit gab. Die apostolische Vorschrift ferner, die Hände nicht einem Neophyten aufzulegen, wurde durch die Synode von Sardika 343 (can. 10) dahin erweitert, daß man überhaupt aus dem Laienstande nicht plötzlich zum Episkopat emporsteigen, sondern zuvor auf den übrigen Stufen des Ordo gebührende Zeit sich erproben solle. Der Entschluß für den geistlichen Beruf sollte aber ein bleibender sein. Der Rücktritt in den Laienstand oder die Übernahme von öffentlichen Ämtern, die mit dem geistlichen Berufe unverträglich waren, wurde teils mit Absetzung, teils mit Exkommunikation bedroht. Ebenso sollten die Bischöfe, Priester und Diakonen an den Kirchen bleiben, für die sie geweiht wurden. Der Übergang an eine andere Kirche wurde ihnen durch mehrere Synoden, zu Arles (314, can. 14), Nicäa can. 15), Sardika (can. 1), Chalcedon (can. 5) usw. verboten. Nur wenn er durch einen erheblichen Nutzen der Kirche gefordert war, galt er ausnahmsweise als erlaubt. Als äußeres Zeichen des klerikalen Standes kam seit dem 5. Jahrh., vom Mönchtum übernommen, die Tonsur auf.

6. Hinsichtlich der Stellung des Klerus zur Ehe gingen das Abendland und Morgenland seit dem 4. Jahrh. auseinander. Im Westen wurde

nach dem Vorgang der Synode von Elvira um 306 (vgl. § 19, 5) den höheren Klerikern, durch P. Leo I (440—61) auch den Subdiakonen der eheliche Umgang allenthalben schlechthin verboten. Die Neuerung ging naturgemäß nicht überall sofort ins Leben über. Selbst in Spanien, wo sie zuerst hervortrat, lebten gegen Ende des 4. Jahrh. nach dem Zeugnis des P. Siricius (384—99) die Geistlichen noch vielfach in der Ehe. Auf dem Lande und in den kleineren Städten scheint dies nach Ambrosius (De offic. I, 50) überhaupt bis dahin vorherrschend üblich gewesen zu sein. Da aber alle führenden Männer der Kirche für das enthaltsame Leben eintraten, in eigenen Schriften namentlich Ambrosius, Hieronymus und Augustinus (vgl. § 70, 3), so konnte dem **Zölibatsgesetz** der Sieg nicht fehlen.

Die griechische Kirche dagegen beharrte bei der früheren Übung, der zufolge die höheren Kleriker vom Diakon aufwärts nach der Ordination nicht mehr heiraten, wohl aber die vor der Weihe eingegangene Ehe fortsetzen durften. Der Antrag eines Zölibatsgesetzes nach abendländischem Vorbild auf der Synode von Nicäa 325 wurde abgelehnt, angeblich hauptsächlich infolge der Einsprache des ägyptischen B. Paphnutius, der aber selbst enthaltsam lebte (Socr. I, 11; Soz. I, 23). Doch verzichtete auch im Orient ein beträchtlicher Teil des Klerus freiwillig auf die Ehe; die Bischöfe waren vorwiegend unverheiratet. K. Justinian I machte ihnen die Enthaltsamkeit sogar zur Pflicht. Die Trullanische Synode von 692 (§ 59, 6) gestattete den Priestern und Diakonen die Fortsetzung der Ehe (can. 13), verbot sie aber den Bischöfen (can. 12; 48); eine zweite Ehe ist für alle Kleriker unerlaubt (can. 3). Eine laxere Disziplin fand nur bei den Nestorianern Eingang. Durch Synodalbeschlüsse wurde bei ihnen den Priestern (486) und den Bischöfen (497) die Heirat gestattet, letzteren indessen bald auch der Zölibat vorgeschrieben (544).

Um dem Argwohn gegen unverehelichte Kleriker und Fehltritten vorzubeugen, verbot jenen die Synode von Nicäa (can. 3), eine Frauensperson (συνείσακτος, subintroducta, extranea) bei sich im Hause zu haben (vgl. § 26, 3), ausgenommen nahverwandte oder sonst unverdächtige. Diese Bestimmung wurde durch spätere Synoden wiederholt erneuert.

§ 61.

Die Standesprivilegien des Klerus.[1]

1. Schon Konstantin d. Gr. entband die Geistlichen, damit sie in der Verwaltung ihres Amtes nicht gehindert wären, von den persönlichen munizipalen Dienstleistungen (munera civilia) (vgl. § 41, 1), sein Sohn Konstantius befreite sie samt ihren Angehörigen auch von den außerordentlichen Steuern. Damit aber nicht einige die Weihe in der Absicht nähmen, der Immunität des Klerus teilhaftig zu werden und den bürgerlichen Lasten zu entgehen, wurde den Dekurionen (Ratsherrn in Munizipien) und den Reichen überhaupt durch Konstantin der Eintritt in den geistlichen Stand verboten. Nach Verordnungen späterer Kaiser, namentlich Theodosius I, durften die Dekurionen erst dann die Weihe empfangen, wenn sie durch Abtretung ihres Vermögens, sei es an die ganze Kurie, sei es an einen einzelnen, ihren Verpflichtungen gegen den Staat nachgekommen waren. Im Frankenreich war die Weihe, da sie von der Wehrpflicht ganz und von mancher Steuerlast teilweise befreite,

[1] K. Riffel, Verhältnis von Kirche und Staat bis Justinian 1836. E. Löning, Gesch. d. deutschen Kirchenrechts, 2 Bde 1878. A. Nißl, Der Gerichtsstand des Klerus im fränk. Reich 1886. L. Galtier, Du rôle des évêques dans le droit public et privé du bas empire, Par. 1893. G. Lardé, Le tribunal du clerc dans l'Empire Romain et la Gaule franque, Moulins 1920. E. Magnin, Immunités ecclés., DictThC VII, 1218/62.

an die Zustimmung des Königs geknüpft. Eine Ausnahme bestand nur für die Söhne der Geistlichen.

2. Zu dem Privilegium immunitatis kam im römischen Reiche bald das Privilegium fori. Bereits die Synode von Karthago 397 (can. 9) wies die Geistlichen mit ihren Klagen vor das kirchliche Gericht, die Synode von Chalcedon 451 (can. 9) wenigstens bei Streitsachen unter sich. Nach anderen Synoden der Zeit war ihnen das weltliche Gericht höchstens mit Erlaubnis des Bischofs zugänglich. Für die Laien bestand bei ihren Klagen gegen Geistliche zunächst kein derartiger Zwang. Durch K. Justinian wurden aber auch sie vor das kirchliche Gericht gewiesen (530) und den Geistlichen damit ein privilegierter Gerichtsstand eingeräumt. Fortan hatten über die Streitsachen der Geistlichen die Bischöfe, über die der Bischöfe die Metropoliten und Patriarchen zu erkennen. Bei schweren Verbrechen wurde der Kleriker nach Aburteilung durch seinen kirchlichen Oberen und Ausstoßung aus dem geistlichen Stande dem weltlichen Gericht zu weiterer Bestrafung übergeben. Nicht so weit kam es im Abendland bzw. im Frankenreich. In der Hauptsache bildete sich hier ein gemischtes Verfahren: das weltliche Gericht bedurfte zum Einschreiten gegen einen Geistlichen der Erlaubnis des Bischofs; Streitsachen zwischen Geistlichen und Laien sollten in Anwesenheit des kirchlichen Vorgesetzten verhandelt werden, bei Aburteilung von Vergehen der Geistlichen dem Bischof eine entsprechende Beteiligung zukommen usw. Nur die Bischöfe wurden seit dem 6. Jahrh. auch hier regelmäßig vor der Provinzialsynode abgeurteilt und statt der weltlichen mit einer entsprechenden kirchlichen Strafe belegt.

3. Dem kirchlichen Gerichte unterstanden indessen nicht bloß die Streitsachen der Geistlichen. Da nach dem Apostel Paulus I Kor. 6, 1 ff. die Christen ihre Rechtshändel nicht vor die heidnische Obrigkeit bringen, sondern unter sich schlichten sollten, wurde es frühzeitig üblich, bei Zivilstreitigkeiten den Bischof zum Schiedsrichter zu bestellen. Durch die Verordnung Konstantins d. G. (321/33), daß eine Streitsache, und zwar auch auf einseitigen Antrag einer Partei und trotz des Widerspruchs der anderen, vor den Bischof gebracht werden könne, wurde den Bischöfen sogar eine wirkliche, mit dem ordentlichen Gerichte konkurrierende Gerichtsbarkeit zuteil. Von den Kaisern Arkadius im Osten (398) und Honorius im Westen (408) wurde zwar ihre Kompetenz auf den Fall beschränkt, daß beide Parteien sich an sie wandten. Aber das Schiedsrichteramt des Bischofs erhielt sich noch lange; doch konnte es sich in den germanischen Ländern nicht einbürgern.

§ 62.

Die Entstehung der Pfarreien. Eigenkirchen[1].

1. Schon im 3. Jahrh. gab es Landkirchen, die zur „Diözese“ (παροικία, seit dem 4. Jahrh. häufiger διοίκησις, dioecesis) des Stadtbischofs gehörten (vgl. § 20, 1). Zahlreicher wurden sie im 4. Jahrh., als das Heidentum allenthalben rasch dem Christentum wich. Zunächst bestellte man auch für sie vielfach Bischöfe, wie die wiederholte Erwähnung von Landbischöfen (χωρεπίσκοποι) zeigt. Diese Entwicklung schien aber nicht ohne Gefahr zu sein. Die Synode von Ancyra 314 (can. 13) und eine von Antiochien, wahrscheinlich 341 (can. 10), sahen sich deshalb veranlaßt, den Landbischöfen zu

[1] P. Imbart de la Tour, Les paroisses rurales dans l'ancienne France, Paris 1900; dazu U. Stutz, Gött. Gel. Anz. 1904, 1/86. St. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems, Diss. 1901 (aus AkKR 1902). E. Stolz, ThQ 1907, 424 ff.; 1913, 193 ff. (parochia, parochus). H. Leclercq, Chorévêques, DictAC III, 1423/52. F. Gillmann, Das Institut der Chorbisch. im Orient 1903. H. Bergère, Étude hist. sur les chorévêques, Thèse Paris 1905. U. Stutz, A. Pöschl u. a., s. § 60; E. Löning § 61.

untersagen, ohne Erlaubnis des Stadtbischofs Priester und Diakonen zu weihen. Die Synode von Sardika 343 (can. 6) verbot geradezu, in Dörfern und kleinen Städten einen Bischof aufzustellen, damit der bischöflichen Würde und Autorität kein Eintrag geschehe. Die Synode von Laodicea um 380 (can. 57) will die Bischöfe auf dem Lande durch Periodeuten (visitatores, circuitores) ersetzt wissen, d. h. durch einfache Priester, die im Auftrage des Bischofs von der Stadt aus excurrendo die Landgemeinden pastorierten. Infolge dieser Verordnungen sanken die Landbischöfe zu Bischöfen zweiten Ranges herab; sie verloren allmählich auch den bischöflichen Charakter und verschwinden mit dem 8. Jahrh. im Orient, einige Sekten ausgenommen, die sie als bloße Priester noch später und bis heute kennen.

2. Die geschilderte Entwicklung brachte es mit sich, daß die Verwaltung der Dorfkirchen einfach Priestern übertragen wurde. Während deren Anstellung anfangs wohl nur vorübergehend, ihre seelsorgerliche Befugnis mehr oder weniger beschränkt war, wurde jene bald bleibend, diese umfassender. Es entstand so auf dem Lande das Pfarrsystem, d. h. eine Anzahl von Kirchen (Pfarreien, von παροικία, parochia) mit einem im wesentlichen vollständigen und durch Priester (Pfarrer, von parochus) besorgten Gottesdienst. In den größeren Städten dagegen dauerte die alte Ordnung noch länger fort, nach welcher der Gottesdienst, wenn auch unter Beistand der Priester, nur durch den Bischof abgehalten oder, wenn es mehrere Kirchen gab, die Konsekration wenigstens nur in der bischöflichen Kirche vorgenommen wurde (§ 23, 1). Die Ausbildung des Pfarrsystems ging im Orient ziemlich rasch von statten. Auch im Abendland werden seit dem 6. Jahrh., namentlich in Gallien und Spanien, häufiger Landkirchen mit eigenen Geistlichen erwähnt. Die Entwicklung ist hier insofern eine eigenartige, als bei den germanischen Völkern (katholischen wie arianischen) die Grundherrn, die auf ihrem Besitztum Kirchen und Kapellen errichteten und sie mit Grundstücken zum Unterhalt des Klerus ausstatteten, das Recht beanspruchten, die Geistlichen selbst zu ernennen und über Kirchengebäude und -Vermögen frei zu verfügen. Jene Kirchen galten also im vollen Sinne als ihre **Eigenkirchen** (ecclesiae propriae). Im übrigen kam aber die Stellenbesetzung dem Bischof zu. Er war der Obere der neuen Kirchen und sollte sie jedes Jahr visitieren und Anordnungen zu ihrem Besten treffen.

3. Innerhalb des Sprengels der Pfarrkirchen entstanden nicht selten weitere Gotteshäuser, teils zur leichteren Befriedigung der kirchlichen Bedürfnisse der von der Pfarrkirche entfernteren Bevölkerung, teils zur besonderen Verehrung einzelner Heiligen (oratoria, basilicae, martyria, capellae, tituli; vgl. § 70, 1). Für den Empfang der Taufe waren die Gläubigen aber an die Pfarrkirche (ecclesia baptismalis) angewiesen. Die Vorsteher der größeren Pfarreien, denen mehrere Geistliche an der Hauptkirche und den tituli minores unterstanden, führten seit dem 6. Jahrh., gleich dem ersten Presbyter an der bischöflichen Kirche (§ 60, 1), den Namen Archipresbyter.

§ 63.

Der Patriarchalverband.[1]

1. Schon im Laufe des 3. Jahrh. machte sich in der Kirche das Bestreben geltend, über die Metropolitanverfassung hinaus zu umfassenderen kirchlichen Verbänden fortzuschreiten. Die allgemeine Synode von Nicäa 325 verordnete in can. 6, daß die

[1] Lit. s. § 20. Fr. Maaßen, Der Primat des Bisch. v. Rom u. die alten Patriarchalkirchen 1853. P. Batiffol, Le Siège Apostolique 359—451, Paris 1924. H. Gelzer, Ausgew. kleine Schriften 1907, 57/141. S. Vailhé, DictThC III, 1307/519 (Konstantinopel); Échos d'Orient 1908, 65 ff. 161 ff.

alten Vorrechte der Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien sowie der übrigen Obermetropoliten gewahrt bleiben sollten (vgl. § 20, 3). Wenige Jahre später (330) fand aber ein Ereignis statt, das eine bedeutsame Umgestaltung der bisherigen Rangverhältnisse in der Kirche zur Folge hatte, die Gründung von Neurom oder **Konstantinopel** als kaiserliche Residenz (§ 41, 2). Da sich die Metropolitanverfassung im allgemeinen enge an die politische Einteilung des römischen Reiches anschloß, so war es nur folgerichtig, dem Bischof der neuen Hauptstadt, der bisher unter dem Metropoliten von Heraklea in Thrazien gestanden hatte, einen entsprechenden höheren Rang zuzuweisen. Den Anfang damit machte bereits die Synode von Konstantinopel 381, indem sie (can. 3) dem Bischof von Neurom den Ehrenrang unmittelbar nach dem Bischof von Altrom zuerkannte. Der zähen und geschickten Politik des hauptstädtischen Bischofs gelang es, bald auch eine wirkliche Machterhöhung zu erlangen. Zum vorläufigen Abschluß kam der Prozeß, nur vorübergehend durch die Rivalität Alexandriens aufgehalten (vgl. § 51,3; 54; 55,2), auf der allgemeinen Synode von Chalcedon 451, indem durch can. 28 dem Bischof von Konstantinopel die Weihe der Metropoliten in den (politischen) Diözesen Pontus, Asien und Thrazien übertragen wurde. Die Kirche von Konstantinopel trat damit in die höhere Stellung der Kirchen von Rom, Alexandrien und Antiochien ein; ihr Bischof wurde Patriarch, wie die Bischöfe jener Kirchen seit dem 5./6. Jahrh. heißen; die Sprengel der Bischöfe („Exarchen") von Ephesus, Cäsarea und Heraklea, die im 4. Jahrh. besonders hervorragen (§ 20, 3), gingen in dem neuen Patriarchat unter. Der römische Stuhl, sofort P. Leo I, protestierte zwar energisch gegen die Neuerung und versagte jenem Kanon die Zustimmung; doch vergeblich. Die Bischöfe von Konstantinopel behaupteten ihren Vorrang in der Kirche des Orients, zumal über den griechischen Osten um so leichter, da die übrigen morgenländischen Patriarchate großenteils der nestorianischen (Antiochien) oder monophysitischen (Alexandrien) Häresie anheimfielen und im 7. Jahrh. sogar dauernd unter die Herrschaft des Islam gerieten. Als Ausdruck ihrer höheren Stellung kam für die Residenzbischöfe seit dem Anfang des 6. Jahrh. der Titel ökumenischer Patriarch (= Reichspatriarch) auf. Justinian I nannte die Kirche von Konstantinopel in einem Erlaß (Cod. Iust. I, 2, 24, a. 530) sogar das Haupt aller anderen Kirchen. Doch anerkannte er auch wieder (Nov. 131, 2), daß der Papst ‚primus omnium sacerdotum' sei und der Bischof

(ökumen. Patriarch). C. D. Cobham, The Patriarchs of Constant., Cambr. 1911. V. Schultze, Altchristl. Städte und Landschaften I. Konstant. (324—450), 1913. M. Treppner, Das Patriarchat v. Antiochien bis 431, 1891. T. E. Dowling, The orthodox greek Patriarchate of Jerusalem, Lond. ³1913.

von Neurom den zweiten Rang nach ihm einnehme, aber allen anderen Bischöfen voranstehe. P. Gregor d. Gr. (590—604) bekämpfte den Titel „ökumenischer Patriarch" gegenüber dem Patriarchen Johannes Nesteutes als ‚nefandum elationis vocabulum' (595). Er blieb aber bestehen und wurde zuletzt von den Patriarchen selbst in Anspruch genommen, nachdem er ihnen lange Zeit nur von anderen gegeben worden war.

2. Gleichzeitig mit Konstantinopel erfuhr der Stuhl von **Jerusalem** eine Erhöhung, freilich eine viel weniger bedeutende. Das ausschlaggebende Motiv war hier kein politisches, sondern ein kirchliches. Der Bischof der hl. Stadt stand bisher unter dem Bischof von Cäsarea in Palästina als seinem Metropoliten, genoß aber ein gewisses Ansehen vor den übrigen Bischöfen der Provinz. Die Synode von Nicäa 325 (can. 7) sprach ihm ausdrücklich die „Nachfolge der Ehre" zu (wohl nach dem Metropoliten, aber vor den anderen Bischöfen der Provinz), da es Gewohnheit und alte Überlieferung sei, daß der Bischof von Älia (Jerusalem) geehrt werde. Dieser Ehrenrang genügte indessen den späteren Bischöfen nicht. Sie erstrebten ein Patriarchat. Der ehrgeizige B. Juvenal (421—58) erhielt von der Synode von Chalcedon 451 die Jurisdiktion wenigstens über die drei palästinensischen Provinzen, nachdem er bereits von K. Theodosius II, nicht ohne Anwendung von Trug, auch Phönizien und Arabien erlangt hatte, die er aber jetzt wieder dem Patriarchen von Antiochien zurückgeben mußte.

3. Der Bischof von Rom war dem Gesagten zufolge Patriarch des Abendlandes und Primas von Italien, wenn auch diese Stellungen frühzeitig hinter seinem Primat über die Gesamtkirche zurücktraten. Daneben bestanden im Westen einige hervorragende Bischofssitze, mit denen eine Art von Primatial- oder Patriarchatstellung über ein größeres Gebiet verbunden war. So der von Karthago über das lateinische Nordwestafrika (schon seit dem 3. Jahrh.), der von Arles über Südgallien und der von Thessalonich über das östliche Illyrien, das politisch zum griechischen Kaiserreich gehörte. Seit dem Anfang des 5. bzw. Ausgang des 4. Jahrh. waren die Inhaber der beiden letzteren Apostolische Vikare, d. h. Stellvertreter des Papstes in ihrem Bezirk. Um das illyrische Vikariat tobte ein jahrhundertelanger Jurisdiktionsstreit zwischen Rom und Konstantinopel, der schließlich zuungunsten des ersteren endigte. Vgl. K. Müller, Abh. Berlin 1922, 3. Über Arles vgl. W. Gundlach, NA 14, 1889, 251 ff.; 15, 1890, 9 ff. 233 ff.; H. J. Schmitz, HJG 1891, 1 ff. 245 ff.; L. Duchesne, Fastes épisc. (§ 12, 2) I², 112 ff.; über Thessalonich: G. Pfeilschifter, Die Balkanfrage in der KG. 1913, 7 ff.; F. Streichhan, ZRG kan. Abt. 12, 1922, 330/84. — Infolge des Dreikapitelstreites (§ 58) entstanden im Abendlande ferner zwei Titularpatriarchate. Als nämlich im Anfang des 7. Jahrh. der Sprengel von Aquileja sich teilte und der Metropolit von **Grado** oder Aquileja-Grado sich mit Rom wieder versöhnte, nahm der Metropolit von **Alt-Aquileja** zum Zeichen seiner Unabhängigkeit den Titel eines Patriarchen an. Bald darauf wurde durch den Apostolischen Stuhl die gleiche Würde auch jenem verliehen, um ihn hinter seinem schismatischen Kollegen nicht nachstehen zu lassen. Das Patriarchat Grado ward 1451 nach Venedig transferiert, das andere nach der Zerstörung Aquilejas durch Erdbeben (1348) nach Udine verlegt, 1751 aufgelöst. Vgl. Hefele II², 922 ff. W. Meyer, Abh. Göttingen 1898. W. Lenel, Venezianisch-istrische Studien 1911.

§ 64.

Der Primat Roms.
Die Päpste der Zeit, namentlich Leo und Gregor der Große.[1]

1. Der Primat der römischen Kirche bzw. ihres Bischofs fand in dieser Periode sowohl im Morgen- als im Abendland vielfache Anerkennung. Die Synoden von Konstantinopel 381 (can. 3) und Chalcedon 451 (can. 28) geben von ihm Zeugnis in ihren bekannten Verordnungen (§ 63, 1) über den Rang des Bischofs von Konstantinopel, der die erste Stelle nach dem von Rom innehaben soll. Die Unterzeichnung der Formula Hormisdae durch die orientalischen Bischöfe zur Beilegung des Akacianischen Schismas 519 (§ 55, 4) bedeutete auch ihre Unterwerfung unter die maßgebende Lehrautorität Roms. Überhaupt spielte der römische Stuhl bei den Glaubensstreitigkeiten der Zeit vielfach eine entscheidende Rolle (vgl. namentlich § 54, 2; 55, 2; 56, 3; 57, 3. 4; 59, 3) und seine Legaten nahmen auf den allgemeinen Konzilien die erste Stelle ein (s. § 65, 2). Die Synode von Sardika 343 (§ 48, 3) anerkannte ihn ausdrücklich als höchste Appellationsinstanz

---

[1] Quellen (Epistolae, Regesta, Liber pontificalis) s. § 2, 3; 78, 3. Collectio Avellana (Sammlung von Kaiser- und Papstbriefen 367—553) ed. O. Guenther, CSEL 35 (1895/8). Deutsche Übers. der Papstbriefe (bis 498) von S. Wenzlowsky, 7 Bde 1875/80 (BKV 1. A.) K. Silva-Tarouca, ZkTh 43, 1919, 467 ff. 657 ff. (Übersicht über die Papstbriefe vom 4.—6. Jahrh.). H. Getzeny, Stil und Form der ältesten Papstbriefe bis auf Leo d. Gr., Diss. Tüb. 1922. Liber diurnus Romanorum Pontificum (Formelbuch der päpstl. Kanzlei bis z. 11. Jahrh.) ed. Th. Sickel 1889; dazu W. M. Peitz, Sb. Wien 185, 4 (1918); StZ 94, 1918, 486/96; M. Tangl, NA 41, 1919, 741 ff.; L. Santifaller, Festgabe H. Finke 1925, 23/36. — O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste 311—476, 1919. Fr. Maaßen, s. § 63. R. Baxmann, Die Politik der Päpste v. Gregor I bis Gregor VII, I 1868. J. Langen (Altkath.), Gesch. der röm. Kirche bis z. Pontifikat Leos I, 1881; — von Leo I bis Nikolaus I, 1885. H. Grisar, Gesch. Roms u. der Päpste im MA. I (bis 590) 1901. W. E. Beet, The Rise of the Papacy 385—461, Lond. 1910. P. Batiffol, Le Siège Apostolique 359—451, Paris 1924; RHE 1925, 5/32 (Appellationen aus d. Orient vor 451). E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtschreibung I 1918. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I 1924. M. Leitner, Festschrift Hertling 1913, 504/15 (d. Papsttum im Corp. iur. civ. Justinians). N. Card. Marini, Il primato di S. Pietro e de' suoi successori in S. Giov. Crisostomo, Roma 1922. A. M. Koeniger, Prima sedes a nemine iudicatur, Festgabe A. Ehrhard 1922, 273/300. Th. Harapin, Primatus Pontificis Romani in Concilio Chalcedonensi et ecclesiae dissidentes, Quaracchi 1923. A. Fasulo, Il primato papale nella storia e nel pensiero italiano, Roma 1924 (modernist.). — Zu den Kanones v. Sardika (gegen J. Friedrich, der die Echtheit bestritt): Funk, AU III, 159/217; H. v. Hankiewicz, ZRG kan. Abt. 2, 1912, 44/99; P. Batiffol, BullLA 1914, 202/8. Vgl. P. A. Leder, Acht Vorträge über das älteste Synodalrecht der päpstl. Gerichtshoheit 1915 (dazu J. Wittig, ThRev 1917, 219/23). E. Heckrodt, Die Kanones von Sardika aus d. KG. erläutert 1917.

in wichtigen disziplinären Angelegenheiten. P. Gelasius I erklärte (493, 495), dem römischen Stuhl stehe es zu, über die ganze Kirche zu richten, er selbst aber gehöre vor niemandes Gericht und über sein Urteil dürfe niemand richten. Ähnlich auch die römische Synode von 502 (synodus palmaris, s. u. Nr. 6) und B. Ennodius von Pavia (502). Dieser Grundsatz ging in der Fassung „Prima sedes a nemine iudicatur" in das mittelalterliche und neuzeitliche Kirchenrecht über (CIC can. 1556).

Kan. 3—5 von Sardika (nach dem wohl ursprünglicheren griechischen Text) verordnete ganz im Geiste der römischen Primatialansprüche, daß ein von der Provinzialsynode abgesetzter Bischof an den Bischof von Rom appellieren könne, und dieser das Recht habe, wenn er dem Urteil der ersten Instanz nicht beitrete, eine neue Untersuchung durch die Bischöfe der Nachbarprovinz vornehmen zu lassen, und falls auch dagegen appelliert werde, endgültig selbst oder durch ein bischöfliches Gericht unter dem Vorsitz seiner Legaten zu entscheiden. Da jene Synode sich wegen der arianischen Spaltung als ökumenische nicht behaupten konnte, wurde ihr Dekret in der Ferne, namentlich im Orient, allerdings zunächst wenig praktisch. Es kamen jedoch im 5. Jahrh. manche Appellationen vor, so von Johannes Chrysostomus 404 (§ 51, 3), Flavian von Konstantinopel, Eusebius von Doryläum und Theodoret von Cyrus 449 (§ 55, 2). Auch im westlichen Afrika fanden die Kanones von Sardika vorerst keine Beachtung, und als man in Rom darauf drang, wurden sie hier fälschlich als nicänische geltend gemacht, mit denen sie vermengt worden waren. Es gab darüber mehrjährige Verhandlungen mit P. Zosimus (417—18), der die Appellation des abgesetzten Presbyters Apiarius von Sicca angenommen hatte, und seinen Nachfolgern. Die Synode zu Karthago 418 verbot den Presbytern, Diakonen und niederen Klerikern, sich an ‚transmarina concilia' zu wenden, und die Synode von 424 ebendaselbst erklärte die Annahme von Appellationen durch die Bischöfe in Rom geradezu für einen Eingriff in die Rechte der afrikanischen Kirche. Doch kamen Appellationen von Afrika gleichwohl vor, wie auch der hl. Augustinus (Ep. 209, 8) bezeugt, und so läßt sich sagen, daß die Kanones von Sardika nach und nach in der ganzen Kirche rezipiert wurden.

2. In can. 3 von Sardika ist der Primat Roms ausdrücklich auf die Gründung der römischen Kirche durch Petrus zurückgeführt (sancti Petri apostoli memoriam honoremus etc.). Dagegen leitet ihn can. 28 von Chalcedon 451 von der (früheren) politischen Stellung Roms her. Diese tendenziöse Aufassung steht aber im Widerspruch mit der Geschichte (vgl. § 21); sie beruht nur auf dem Bestreben der Synode, einen Titel für die Erhöhung des Stuhles von Konstantinopel über die orientalischen Patriarchate zu schaffen. Sonst wird als Grund des Primates auch im Orient die Stiftung der römischen Kirche durch Petrus anerkannt, sowohl von Kaisern (Anastasius und Justinian, Konstantin Pogonatus), wie von Bischöfen.

Eine besondere Titulatur gab es für den Inhaber des Stuhles Petri noch nicht. Die Ausdrücke papa, apostolicus, vicarius Christi, summus sacerdos, summus pontifex, sanctus u. dgl. wurden auch von anderen Bischöfen gebraucht. Doch fing man im 6. Jahrh., so namentlich B. Ennodius von Pavia und Cassiodor (§ 78, 2), an, die Bezeichnung **papa** dem Bischof von Rom vorzubehalten, und dieses Beispiel wurde nach und nach allgemein nachgeahmt. Die Demutsformel Servus servorum Dei führte Gregor d. Gr. in das Titel-

wesen der päpstlichen Kanzlei ein, doch wohl nicht, wie öfters angenommen wurde, lediglich im Gegensatz zu dem bekämpften Titel „ökumenischer Patriarch" des Joh. Nesteutes (§ 63, 1), da er sie schon in seiner vorpäpstlichen Zeit, offenbar unter dem Einfluß augustinischer und mönchischer Gedanken, gelegentlich gebraucht. Vgl. zum Titel Papa: P. de Labriolle, BullLA 1911, 215/20; E. v. Dobschütz, TU 38,4 (1912) 226ff. Zur Formel Servus serv. Dei: K. Schmitz, Ursprung u. Gesch. der Devotionsformeln 1913, 120 ff.; W. Levison, ZRG kan. Abt. 6, 1916, 384/6; H. Delehaye, Strena Buliciana, Zagreb 1924, 377 f.

3. Die Verlegung der kaiserlichen Residenz von Rom nach Byzanz durch Konstantin war auch für die Päpste von großer Bedeutung. Sie konnten sich jetzt freier bewegen und waren nicht in der Gefahr, zu Hofbischöfen herabgedrückt zu werden wie die Bischöfe von Konstantinopel. Eine Reihe von tatkräftigen Persönlichkeiten auf dem Stuhle Petri, von denen zwei mit Recht den Beinamen des Großen tragen, wußten das Ansehen und die Machtstellung des Papsttums in dieser Periode bedeutend zu heben. In den Stürmen der Völkerwanderung erwarb es sich um die Aufrechterhaltung der Ordnung und Rettung der Zivilisation unsterbliche Verdienste und war bei der Schwäche des weströmischen Kaisertums und vollends nach dessen Untergang fast der einzige Halt und Hort der schwer bedrängten italienischen Bevölkerung. Vertrauensvoll scharte sich der übriggebliebene Teil des ehemaligen Römerreiches um den päpstlichen Stuhl: er war die einzige Autorität, die nicht wankte, und repräsentierte allein noch durch die Einheit der katholischen Kirche die Einheit und Größe des alten Rom.

Unter den Päpsten des 4. Jahrh. ragen namentlich Julius I (337–52), Liberius (352—66), Damasus I (366—84) und Siricius (384—99) hervor. Die drei ersten wurden stark durch die arianischen Wirren in Mitleidenschaft gezogen (vgl. § 48; 50,2). **Damasus,** wohl Römer (nicht Spanier) von Geburt, hatte den hl. Hieronymus zum Sekretär und theologischen Berater und beauftragte ihn mit der Revision der lateinischen Bibelübersetzung (§ 76, 2). Er wirkte besonders für die Aussöhnung des durch die arianischen Wirren zerrissenen Morgen- und Abendlandes (§ 48, 6) und für die Reform der Liturgie (§ 67, 1), verfaßte Briefe, Gedichte und schöne metrische Grabinschriften (tituli) für die Martyrer in den von ihm restaurierten Katakomben (§ 23, 5) Roms (Epigrammata ed. M. Ihm 1895. C. Weyman, 4 Epigramme des P. Dam. 1905. Mg. von M. Rade 1882; J. Wittig 1902; vgl. § 48, 6). Sein Nachfolger **Siricius** ist für die Entwicklung der päpstlichen Jurisdiktion namentlich dadurch von Bedeutung, daß er sich den Bischöfen des Westens gegenüber durch Dekretalen d. i. briefliche Erlasse (decreta, constituta) in Sachen der Disziplin und Liturgie eifrig gesetzgeberisch betätigte, wobei die päpstliche Kanzlei in ihren Einrichtungen und Formen die spätrömische kaiserliche Kanzlei zum Vorbild nahm (Getzeny, s. o.) Ähnlich auch **Innocenz I** (402—17), einer der tüchtigsten Päpste des Altertums. Er verlangte (Ep. 2, 6 von 404) entsprechend den sardizensischen Kanones (s. o.), daß alle wichtigeren Streitfragen (causae maiores) von der Provinzialsynode zur Entscheidung an den päpstlichen Stuhl gebracht würden (vgl. H. Gebhardt, Die Bedeutung Innoc. I für die Entwickl. der päpstl. Gewalt, Diss. 1901). Er wie sein Nachfolger, der Grieche Zosimus (417—18), hatte es hauptsächlich mit den pelagianischen Streitigkeiten (§ 56, 3. 4), Cölestin I (422—32) mit den nestorianischen Wirren (§ 54, 2) zu tun.

4. Weitaus den ersten Rang unter den Päpsten des 5. Jahrh. nimmt **Leo I d. Gr.** (440—61)[1] ein, ein Römer von echtem Schrot und Korn, voll Hoheit, Würde und Kraft. Eine weltgeschichtliche Persönlichkeit ist er allein schon durch seine erfolgreiche Begegnung mit dem Hunnenkönig Attila, der „Gottesgeißel", wie man ihn später (8./9. Jahrh.) nannte, bei Mantua (452) und mit dem Vandalenherrscher Geiserich anläßlich der furchtbaren Plünderung Roms (455). Ganz erfüllt von dem Bewußtsein, als Nachfolger des hl. Petrus und ‚vicarius Christi' zur aktiven Leitung der Gesamtkirche berufen zu sein, verstand er es wie keiner seiner Vorgänger, den römischen Primat überall zur Geltung zu bringen. Er betont (Ep. 14, 1), daß der Papst die ‚plenitudo potestatis' besitze, die Bischöfe dagegen nur ‚in partem sollicitudinis' berufen seien. Wirkungsvoll stellt er (Sermo 82) die Pax Christiana, die von dem christlichen Rom ausgeht, der alten Pax Romana, die allein auf Macht begründet war, gegenüber. Im Orient beschäftigten ihn namentlich die monophysitischen Wirren, in die er durch seinen berühmten Lehrbrief an Flavian richtunggebend eingriff (§ 55, 2), und die drohende Rivalität des Patriarchats Konstantinopel (§ 63, 1), im Abendland die Übergriffe des EB. Hilarius von Arles, der sein Vikariat (§ 63, 3) zu einer Art selbständigen, ganz Gallien umspannenden Patriarchates oder Primates ausbauen wollte; Leo entzog ihm sowohl die Vikariats- als die Metropolitanbefugnisse und zwang ihn dadurch zur Unterwerfung. In letzterer Angelegenheit wurde er unterstützt durch ein Edikt des Kaisers Valentinian III (445), demzufolge im Westreich nichts gegen die Autorität des römischen Stuhles unternommen werden solle, denn dann werde der Friede der Kirche überall bewahrt bleiben, wenn die Gesamtheit ihren Leiter (rectorem suum) anerkenne. Als Kirchenlehrer gilt Leo durch seine zahlreichen Briefe, die Fragen des Glaubens und der Disziplin behandeln, und seine schwungvoll-feierlichen Predigten. Über das Sacramentarium Leonianum s. § 67,3.

5. Unter Leos zweitem Nachfolger Felix II (III) (483—92) trat wegen des Henotikons der folgenschwere Abbruch der Kirchengemeinschaft mit B. Akacius von Konstantinopel ein: das erste große Schisma zwischen Rom und der griechischen Kirche, das 35 Jahre dauerte (s. § 55, 4). Felix' Nachfolger Gelasius I (492—96), der sich auch um die Liturgie bemühte (§ 67, 1. 3), gab in einem Schreiben an K. Anastasius (494) dem Vorrang der ‚auctoritas sacrata pontificum' vor der ‚regalis potestas' beinahe schon mittelalterlich bestimmten

[1] Opera edd. P. et H. Ballerini, 3 fol. Venet. 1753/7; PL 54—56. K. Silva-Tarouca, Festschrift F. Kehr 1926, 23/47 (Leos Briefe). Mg. von E. Perthel 1843; Fr. Böhringer (Leo I u. Gregor I) 1879 (KG. in Bg.n); A. Regnier, Paris 1910. Ph. Kuhn, Die Christologie Leos I, 1894. J. Pschmadt, Leo d. Gr. als Prediger, Diss. 1912. W. Kißling, Das Verhältnis zw. Sacerdotium u. Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I, 1921. B. Kolon, Die Vita S. Hilarii Arelat. 1925. Weiteres in § 55 u. bei Bardenhewer, GeschAL IV, 617 ff.

Ausdruck. Unecht ist das berühmte Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, enthaltend ein Verzeichnis der Bücher des biblischen Kanons, eine Erörterung über den römischen Primat, eine Liste der anerkannten allgemeinen Synoden und der zu verwerfenden apokryphen und häretischen Bücher. Es ist wahrscheinlich die Privatarbeit eines Klerikers am Anfang des 6. Jahrh. in Oberitalien oder Südgallien, spiegelt aber römische Verhältnisse und Anschauungen wider. Vgl. Bardenhewer, GeschAL IV, 625 ff. I. Rohr, ThQ 1902, 110/23 (G. u. der Primat). E. von Dobschütz, Das Decret. Gelas., TU 38, 4 (1912) u. dazu J. Chapman, RevBén 1913, 187 ff. 315 ff. H. Leclercq, DictAC VI, 722/47. W. Kißling, s. o.

6. Beim Tode Anastasius' II 498 kam es in Rom zu einer Spaltung, dem sog. **Laurentianischen Schisma.** Von der Mehrheit der Wähler wurde der Diakon **Symmachus** erhoben, und noch am gleichen Tag von der byzanzfreundlichen Partei, hauptsächlich auf Betreiben des Senatshauptes Festus, der durch Annahme des Henotikons (§ 55, 4) seitens des Papstes das Akacianische Schisma zu beendigen hoffte, der Archipresbyter **Laurentius.** Der Ostgotenkönig Theoderich d. Gr. (§ 43, 3), von beiden Teilen angerufen, entschied im Sinne der Gerechtigkeit für Symmachus (499), der nun seinem Gegner das Bistum Nuceria verlieh. Die Senatoren Festus und Probinus traten aber 501 mit schweren persönlichen Verdächtigungen gegen ihn auf. Der König beauftragte eine Synode italienischer Bischöfe zu Rom 502 (synodus palmaris, sog. Palmensynode) mit der Untersuchung der Angelegenheit; sie erklärte jedoch über den Apostolischen Stuhl nicht richten zu können (s. o. Nr. 1) und sprach Symmachus frei. Die Gegner setzten aber die Opposition fort, und da Laurentius nach Rom zurückkehrte, trat das Schisma, begleitet von literarischer Fehde — Ennodius von Pavia (§ 78, 2) verteidigte die Synode — und selbst erbitterten Straßenkämpfen, wieder stärker hervor. Erst der entschiedene Befehl Theoderichs, alle Kirchen Symmachus zu übergeben (506), stellte, wenn auch nicht den vollen Frieden, so doch wenigstens die Einheit wieder her. Vgl. G. Pfeilschifter, Theoderich d. Gr. 1896, 55/125. L. Duchesne, MélAH 35, 1915, 221/56 u. L'Église au VI^{e} s., Paris 1925, 113 ff. R. Cessi, ArchSRom 42, 1919, 5/230.

Die Päpste von Felix III (IV) (526—30) bis Silverius (536—37) sind unter dem maßgebenden Einfluß der gotischen Krone gewählt, an deren Stelle nach dem Untergang der Gotenherrschaft Byzanz trat (vgl. § 60, 3; ebd. über das Schisma Bonifatius — Dioskur 530). Über P. Vigilius (537—55), den Kandidaten der Kaiserin Theodora, und seine wechselvollen Schicksale s. § 58.

7. Gewissermaßen am Ausgang des christlichen Altertums und an der Schwelle des Mittelalters zugleich steht die eindrucksvolle Führerpersönlichkeit **Gregors I d. Gr.** (590—604).[1] Aus

[1] Werke in PL 75—79. Registrum epistolarum edd. P. Ewald et L. M. Hartmann, 2 vol. 1891/9 (MG Epist. I/II); vgl. W. M. Peitz, Das Register Gregors I, 1917 u. dazu M. Tangl, NA 41, 1919, 741/52; E. Posner, ebd. 43, 1921, 243/315. Mg. von Fr. Böhringer (s. o. bei Leo I); C. Wolfsgruber ^{2}1897; E. Clausier, Bruges 1891; A. Snow, Lond. ^{2}1924; H. Grisar, Roma 1904; F. H. Dudden, 2 vol. Lond. 1905; F. Tarducci, Roma 1909; H. H. Howorth, Lond. 1912. E. Caspar, in: Meister der Politik hg. von E. Marcks u. K. A. v. Müller III, 1923, 115 ff. H. Leclercq, DictAC VI, 1753/76. W. Stuhlfath, Gregor I, s. Leben bis zur Wahl z. Papst 1913. G. Pfeilschifter, Die authent. Ausg. d. Evangelienhomilien Greg. d. Gr. 1900. V. Diglio, La bassa latinità e Greg. M., Benevento 1912. G. M. Dreves, ThQ 1907, 548/62; 1909, 436/45 (Gr. nicht Hymnendichter; gegen Cl. Blume). Gregor d. Gr. u. der Kirchenstaat: Th. Mommsen, Archiv f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 1, 1893, 43 ff. K. Blasel, AkKR 1904, 83 ff. 225 ff. E. Spearing, The Patrimony of the Roman Church in the Time of Gregory the Great, Cambr. 1918. Weitere Lit. s. § 43.

römischem Hochadel stammend (gens Anicia?) wurde er zuerst Stadtpräfekt in Rom, dann Mönch in einem der von ihm gestifteten Klöster, Diakon und Geschäftsträger (Apokrisiar) des Papstes in Konstantinopel, schließlich, etwa 50 Jahre alt, trotz seines ernsthaften Widerstrebens Nachfolger Pelagius' II. In sturmgepeitscher Zeit — Pest, Hungersnot, Gewalttaten der arianischen Langobarden (§ 43, 4), Schisma in Oberitalien (§ 58, 7) — entfaltete der ‚Consul Dei' bei steter Kränklichkeit eine umfassende und erfolgreiche, das Kleine und Große, das Nahe und Ferne überblickende kirchliche, soziale und politische Wirksamkeit. Durch treffliche Verwaltung des reichen Güterbesitzes der römischen Kirche legte er den Grund zum Kirchenstaat und zur politischen Machtstellung der Päpste in Italien, brachte, die Bedeutung der germanischen Völker für die Kirche wohl erkennend, die Franken, Langobarden und Westgoten in engere Beziehung zum katholischen Glauben und zum Papsttum und gab den entscheidenden Anstoß zu der so folgenreichen Missionierung der Angelsachsen (§ 44, 4). Er reformierte die römische Liturgie (§ 67, 1. 3) und pflegte in vorbildlicher Weise die Kirchenmusik (§ 67, 6), förderte verständnisvoll das Mönchtum nach der Benediktinerregel (§ 72, 7), bemühte sich um die Beseitigung noch da und dort vorhandener Reste des Heidentums, verteidigte die Vorrechte Roms gegenüber dem „ökumenischen Patriarchen" von Konstantinopel und nannte sich bescheiden „Knecht der Knechte Gottes" (§ 63, 1; 64, 2). In der schweren Bedrängnis der Italiker und Römer durch die Langobarden war er ihr bester Schutz und erwarb sich die allgemeine Liebe und Zuneigung durch eine ausgedehnte sozial-karitative Fürsorge.

Gregor wird seit dem 8. Jahrh. mit Ambrosius, Hieronymus und Augustinus als einer der vier großen abendländischen Kirchenlehrer gefeiert. Es mag darin im Vergleich mit den anderen eine gewisse Überschätzung liegen, denn er ist weder ein bedeutender Gelehrter noch ein spekulativ begabter bahnbrechender Theologe, und sein Bildungsideal ist den klassischen Studien abgeneigt, einseitig auf das Praktisch-Aszetische hin gerichtet. Ihm liegt vor allem die Seelsorge, die Kirchenverwaltung und die Missionsaufgabe am Herzen. Auf diesen Gebieten hat er aber Gewaltiges geleistet und ist durch seine pastoraltheologischen und exegetischen Schriften, die geschickt das Erbe der patristischen Blütezeit verwalten und popularisieren, einer der großen Erzieher des Mittelalters geworden. So durch seinen Liber regulae pastoralis, ein Handbuch der Seelsorge, „der Kunst aller Künste", das schon zu Gregors Lebzeiten ins Griechische und im 9. Jahrh. durch K. Alfred von England ins Angelsächsische übersetzt wurde und im Mittelalter fast kanonisches Ansehen besaß, und die umfangreichen Moralia, die im Anschluß an eine

allegorisch-typologische Erklärung des Buches Job die kirchliche Sittenlehre mit reifer Lebensweisheit auseinandersetzen. Außerdem verfaßte er Homilien über die Evangelien und Ezechiel und Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum, eine Art volkstümlicher Heiligenlegende, deren zweites Buch vom hl. Benedikt handelt. Über das Sacramentarium Gregorianum s. § 67, 3. Als Hymnendichter ist Gregor schwerlich anzusehen. Eine sehr wichtige Quelle für die Zeitgeschichte besitzen wir in seinem Registrum epistolarum (c. 850 Stücke), das vielleicht auf das Originalregister der päpstlichen Kanzlei zurückgeht (Peitz).

§ 65.

Die Synoden und ihre Verfassung.[1]

1. Infolge der vielen und großen theologischen Streitigkeiten entwickelte sich in dieser Periode ein reiches synodales Leben. Gleich an ihrem Anfang steht, durch Konstantin d. Gr. ins Leben gerufen, die erste Versammlung der Gesamtkirche zu Nicäa 325. Bis zum Ende des 7. Jahrh. folgten noch fünf weitere ökumenische d. i. allgemeine Synoden, sämtlich im Orient abgehalten: zu Konstantinopel 381, 553, 680/81, Ephesus 431, Chalcedon 451. Die 1. und 2. konstantinopolitanische Synode waren zwar an sich nur Generalkonzilien (s. u.) des Orients (vgl. § 48, 6; 49, 2; 58, 6), erlangten aber durch die nachträgliche Zustimmung des Abendlandes ökumenisches Ansehen. Auch die Synode von Sardika 343 (§ 48, 3), Ephesus 449 (§ 55, 2) und die 2. Trullanische zu Konstantinopel von 692 (§ 59, 6) waren als ökumenische gedacht (die letztgenannte gilt bei den schismatischen Griechen heute noch als solche), konnten aber keine allgemeine Anerkennung gewinnen. Die ökumenischen Synoden waren zugleich Reichssynoden, da sie nicht nur in kirchlichem, sondern auch in staatlichem Interesse abgehalten wurden und die Beteiligung daran sich im wesentlichen auf die Grenzen des römischen Reiches beschränkte; außerhalb desselben hatten ja geraume Zeit nur die Häresien des Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus eine größere Verbreitung.

---

[1] Hefele und Hefele-Leclercq I. F. X. Funk, RE Kraus I, 317/23. J. Forget, DictThC III, 636/76. C. A. Kneller, Papsttum u. Konzil im ersten Jahrtausend, ZkTh 1903/4. H. Gelzer, Die Konzilien als Reichsparlamente, Ausgew. kleine Schriften 1907, 142/55. Ed. Schwartz, Die Konzilien des 4. u. 5. Jahrh., Hist. Z. 104, 1909, 1/37; Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian, ZRG kan. Abt. 11, 1921, 208/54. F. X. Funk, Die Berufung der ökumen. Synoden des Altertums, AU I, 39 ff. 498 ff.; III, 143/9 (gegen Kneller; Replik von dems. in ZkTh 1908, 75/99); vgl. W. Kißling (s. § 64, 4) 24 ff. — Die wichtigsten Konziliensammlungen s. § 2, 2. Dazu noch: H. Th. Bruns, Canones Apostolorum s. IV—VII, 1839. F. Lauchert, Die Kanones d. wichtigsten altkirchl. Konzilien nebst d. Apost. Kanones 1896.

2. Der Charakter der allgemeinen Synoden als Reichssynoden tritt auch in ihrer Verfassung deutlich zutage. Es entsprach dem seit Konstantin geltenden Staatskirchentum, daß sie vom Kaiser berufen, vertagt, unter Umständen auch an einen anderen Ort verlegt wurden. Die Synoden selbst und die Päpste anerkannten jenes Berufungsrecht. Die Kaiser handhabten ferner, sei es persönlich oder durch Kommissäre, die äußere Ordnung, was in jenen erregten Zeiten nicht bloß wünschenswert, sondern teilweise geradezu notwendig war. Die kirchlichen Beratungen und die Beschlußfassung überließen sie dagegen den Bischöfen, wobei aber eine staatliche Beeinflussung leicht möglich war und auch wiederholt vorkam. Endlich bestätigten die Kaiser die Konzilsbeschlüsse, statteten sie mit Gesetzeskraft für das Reich aus und liehen ihrer Durchführung den weltlichen Arm.

Eingeladen wurden zu den allgemeinen Konzilien insbesondere die Metropoliten; doch hatten sie zugleich einen Teil ihrer Suffraganbischöfe mitzubringen. Vor allem galt die Anwesenheit der Patriarchen bzw. ihrer Vertreter als notwendig. Das Abendland war bei der großen örtlichen Entfernung fast immer nur ganz schwach vertreten; die Päpste erschienen nie selbst, sondern sandten ihre Legaten. Es war aber die Überzeugung der Christenheit, daß ohne Beteiligung Roms in irgendeiner Form ökumenische Kirchenversammlungen und allgemein gültige Beschlüsse nicht zustande kommen könnten. Der Vorrang der päpstlichen Legaten äußerte sich sowohl in der Sitzordnung der Synoden als in der Unterzeichnung der Protokolle. In ihrer Zustimmung zu den Beschlüssen, die auf Grund der ihnen von den Päpsten bzw. von einer römischen Synode gegebenen Weisungen erfolgte, erblickte man die päpstliche Approbation selbst. Wo sie fehlte, wie bei can. 28 von Chalcedon (§ 63, 1), bemühte man sich nachträglich darum, in jenem Falle freilich vergeblich.

Die Unterschriften der Mitglieder der allgemeinen Synoden des Altertums s. bei J. Harduinus, Acta concil. I, 312, 1527; II, 627; III, 1423. Bei den Synoden von Nicäa und Ephesus gehen den römischen Legaten selbst allerdings die Bischöfe Hosius von Korduba und Cyrill von Alexandrien vor; aber letzterer vertrat zugleich die Stelle des Papstes, allem nach auch ersterer. Die Akten der Synode von Chalcedon unterzeichneten die Legaten wegen ihres Widerspruches gegen can. 28 am Schlusse nicht. Ihr Vorrang kommt aber bei Protokollen der einzelnen Sitzungen zum Ausdruck (Harduin. II, 366, 383, 446, 458, 467, 502 usw.). Die zweite und die fünfte allgemeine Synode kommen nach dem Gesagten natürlich nicht in Betracht.

C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima I—II, Oxf. 1899/1913. F. Schultheß, Die syr. Kanones d. Synoden v. Nicäa bis Chalcedon, Abh. Gött. 1908. F. Maaßen, Gesch. d. Lit. u. d. Quellen des kan. Rechtes im Abendland I 1870. Über die Apost. Kanones: H. Leclercq, DictAC II, 1910/50.

Eine Bestätigung der allgemeinen Synoden seitens der Päpste durch einen besonderen nachfolgenden Akt galt nicht als notwendig. Schon der Umstand beweist zur Genüge den Sachverhalt, daß die kaiserliche Bestätigung sofort nach dem Zustandekommen der Beschlüsse oder nach dem Schluß der Synoden erteilt wurde, bevor die päpstliche Bestätigung eingeholt werden konnte, die doch, wenn die „Approbationstheorie" richtig sein sollte, notwendig vorausgehen mußte. Vgl. Funk, AU I, 87/121 (gegen J. Blötzer, ZkTh 1886, 86 ff.).

3. Während die allgemeinen Konzilien eine Repräsentation der Gesamtkirche waren, die nur im Falle außerordentlicher Bedürfnisse und Gefahren zusammentrat, so gab es weiterhin Synoden, wie die von Konstantinopel 381, von Arles 314 und Rom 680, auf denen sich je nur die Bischöfe des Orientes oder Occidentes versammelten. Man nennt sie gewöhnlich Generalsynoden. Ihnen folgen an Bedeutung die Patriarchal-, National-, Provinzial- und Diözesansynoden, Versammlungen der Bischöfe bzw. Geistlichen der bezüglichen Sprengel unter dem Vorsitz ihrer Oberen. Plenarkonzilien (concilia plenaria) wurden die Synoden der Bischöfe sämtlicher Provinzen des westlichen Afrika genannt.

Die Provinzialsynoden, die für den Ausbau und die Befestigung der kirchlichen Rechtsverhältnisse von großer Bedeutung waren, sollten nach den Verordnungen der Synoden von Nicäa 325 (can. 5) und Chalcedon 451 (can. 19) jährlich zweimal, nach der Synode von Orleans 533 (can. 2) und anderen Konzilien des 6. Jahrh. jährlich wenigstens einmal abgehalten werden. Einige Synoden des Westens im 6./7. Jahrh. verlangten auch eine jährliche Diözesansynode.

Eine besondere und bald auch bedeutende Stellung nimmt seit dem 5. Jahrh. die sog. endemische Synode (σύνοδος ἐνδημοῦσα) in Konstantinopel ein, d. i. die Versammlung der gerade in der Hauptstadt anwesenden (ἐνδημοῦντες) Bischöfe unter dem Patriarchen von Konstantinopel zur Beratung über die verschiedenen an ihn gebrachten Fragen und Streitigkeiten. Später erhielt eine Anzahl von Bischöfen den Auftrag, als Berater des Patriarchen ihren Sitz eine Zeitlang in der Hauptstadt zu nehmen.

Das Recht der Teilnahme an den Synoden kam nur den Bischöfen bzw. Geistlichen zu. Eine andere Ordnung bestand in Spanien, wo seit der Mitte des 7. Jahrh. auch die weltlichen Großen als vollberechtigte Mitglieder der Synoden erscheinen und deren Akten nach den Bischöfen und Äbten unterzeichnen. Im Frankenreich kamen diese sog. concilia mixta erst später auf.

4. Die Gegenstände der Beratung auf den Synoden waren mannigfachster Art. Es galt alle Schwierigkeiten zu bereinigen, die sich in der Kirche erhoben, mochten sie persönlicher oder sachlicher Natur sein. Die Beschlüsse (ὅροι) betreffen teils das Gebiet der Glaubenslehre (δόγματα, σύμβολα), teils jenes der Verfassung, Disziplin und des Kultus (κανόνες). Die Entscheidungen in letzterer Hinsicht stellte man zur leichteren Benützung frühzeitig in eigenen Kanonensammlungen zusammen.

Die bedeutendsten Kanonensammlungen sind in der griechischen Kirche die des Johannes Scholastikus, Presbyters in Antiochien und später Patriarchen von Konstantinopel († 577) von c. 560, in der lateinischen jene der Synode von Karthago von 419 (später Codex canonum ecclesiae Africanae genannt), des in Rom lebenden scythischen Mönches Dionysius Exiguus

(vgl. § 3, 7) um 500, der außer den Synodalkanones auch die Dekretalen der Päpste von Siricius (384) bis Anastasius II (498) in einer besonderen Schrift vereinigte (PL 67), die Statuta ecclesiae antiqua, die angeblich die Kanones der 4. Synode von Karthago 398 wiedergeben, wahrscheinlich aber in Südgallien am Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrh. verfaßt sind (vgl. G. Morin, RevBén 1913, 334/42), und die spanische Sammlung (PL 84), die im 7. Jahrh. entstand und lange Zeit, aber mit Unrecht, Isidor von Sevilla (§ 78, 4) zugeschrieben wurde. In den Sammlungen des Joh. Scholastikus und Dion. Exiguus stehen auch die sog. Apostolischen Kanones mit Vorschriften über die Wahl, Ordination, das sittliche Verhalten und die Amtspflichten des Klerus. Sie bilden den Schluß der Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5) und rühren allem nach von dem Bearbeiter dieses Werkes her, das um 400 in Syrien entstanden sein dürfte. Ein Teil der 85 Kanones ist orientalischen Synoden des 4. Jahrh. entlehnt. Die Trullanische Synode von 692 anerkannte sie als echt und verpflichtend. Dionysius Exiguus nahm aber nur die ersten 50 in seine Sammlung auf, und da sein ‚Corpus canonum' im Abendland großes Ansehen und weiteste Verbreitung gewann, so erlangten auch jene Kanones trotz anfänglichen Widerspruchs in der lateinischen Kirche nach und nach Geltung und gingen in spätere Sammlungen über.

IV. Kapitel.

Kultus, Disziplin und Sitte.

§ 66.

Taufe und Katechumenat. Die Ketzertaufe.[1]

1. Die Taufpraxis blieb zunächst im wesentlichen die gleiche wie früher. Solange es Heiden zu bekehren gab, waren zahlreiche Erwachsene zu taufen. Auch Kinder christlicher Eltern empfingen das Sakrament der Wiedergeburt vielfach erst in reiferem Alter, bisweilen erst am Lebensende. Im 5. Jahrh. kam die Kindertaufe in allgemeine Übung, nachdem sie schon früher mehr oder weniger häufig gespendet worden war. Die Leugnung der Erbsünde durch den Pelagianismus (§ 56, 1) trug, wie es scheint, mit Überwindung des Irrtums erst recht zur Förderung der Kindertaufe bei.

2. Der Katechumenat behauptete sich demgemäß noch einige Zeit; ja er erscheint im 4. Jahrh. erst voll ausgebildet und in Blüte stehend. Jene Katechumenen, die sich zum Empfang der Taufe entschlossen und der völligen Aufnahme für würdig erachtet worden waren, wurden in der Quadrages oder in den

[1] Lit. s. vor und bei § 22. F. Probst, Katechese u. Predigt vom 4./6. Jahrh. 1884. F. Wiegand, Stellung d. apost. Symbols im kirchl. Leben des MA. I 1899. J. Kunze, Die Übergabe der Evangelien beim Taufunterricht 1909. P. Glaue, Zur Gesch. d. Taufe in Spanien, Sb. Heidelberg 1913, 9. F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, RQ Suppl. 19, 1913, 429ff. A. Bludau, Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jh., ThGl 1924, 225/42. J. Ernst, ZkTh 1903, 759/67 (die Ketzertaufe auf den Synoden von Arles und Nicäa). W. Sattler, Die Stellung d. griech. K. zur Ketzertaufe, Diss. 1901.

anderen Zeiten (s. u.) vor der Taufe auf den Empfang des Sakramentes näher vorbereitet. Sie hießen φωτιζόμενοι, βαπτιζόμενοι, competentes (sc. baptismum), electi. Der Unterricht bezog sich besonders auf das Glaubensbekenntnis (s. § 22, 2), wozu im Orient seit dem 5. Jahrh. das Nicaeno-Constantinopolitanum (§ 49, 2) verwendet wurde. Das Symbolum wie auch das Vaterunser wurde ihnen überdies zum Auswendiglernen übergeben, und nach einiger Zeit hatten sie beide feierlich vor versammelter Gemeinde zu rezitieren (traditio, redditio symboli). Zu dem Unterrichte kamen noch Exorzismen, Sündenbekenntnis, Fasten, Beten und ähnliche Bußübungen. Man bezeichnete diese Akte, da sie ebenso zur Prüfung wie zur Vorbereitung dienten, in Rom und Afrika als scrutinia. Auf den Empfang der Taufe selbst folgte endlich der eigentliche Unterricht der Neophyten über die Sakramente. Er konnte erst jetzt erteilt werden, da bei der Fortdauer der Arkandisziplin (§ 23, 3) nur die Getauften seiner fähig waren. Die Griechen nannten ihn mystagogische Katechese. Berühmt sind die fünf mystagogischen Katechesen des hl. Cyrill von Jerusalem (§ 75, 4) über Taufe und Abendmahl, denen 19 Vorträge an die Taufkandidaten über Buße und Glaube und mit einer Erklärung des Symbolums vorangehen. Die Verbreitung der Kindertaufe führte naturgemäß eine Änderung der Taufdisziplin herbei; doch gingen die meisten Bestandteile in abgeblaßter Form in den späteren Taufritus über.

Manche ältere und neuere Gelehrten wollen, namentlich im Hinblick auf Origenes C. Cels. III, 51, zwei gesonderte Katechumenatsklassen der κατηχούμενοι und φωτιζόμενοι unterscheiden; doch schwerlich mit Recht, da die Taufkandidaten im engeren Sinne dem christlichen Altertum nicht als eine Unterabteilung der Katechumenen, sondern als ein besonderer Stand zwischen den Katechumenen und Gläubigen galten. Noch weniger ist eine Dreiteilung des Katechumenats anzunehmen, denn die in can. 3 der Synode von Neocäsarea (zw. 314/25) vor den φωτιζ. genannten ἀκροώμενοι und γόνυ κλίνοντες sind allem nach Büßer, nicht Katechumenen. Vgl. Funk, AU I, 209/41; III, 57/64. Dagegen E. Schwartz, Bußstufen u. Katechumenatsklassen 1911.

3. Die Spendung der Taufe erfolgte jetzt in besonderen, in der Nähe des Gotteshauses errichteten Kapellen, den Baptisterien (§ 71, 2), und zwar wie früher mittels dreimaliger Untertauchung. Nur in Spanien, sowie bei den Sekten der Eunomianer und Aëtianer (§ 48, 4), war die einmalige Untertauchung üblich, dort wegen des Gegensatzes gegen den Arianismus; hier umgekehrt aus häretischen Beweggründen. Zu den bisherigen Tauftagen (Ostern und Pfingsten, bzw. Vigilien dieser Feste) kam im Orient noch das Epiphanienfest (§ 25, 2); in Spanien zog man auch die übrigen Feste bei, wogegen Rom auf Beobachtung der alten Ordnung drang. Die Termine galten allgemein und demgemäß auch für die Kindertaufe, Notfälle natürlich ausgenommen.

Als Ersatz für die Wassertaufe wurde in der lateinischen Kirche von Ambrosius und Augustinus (De bapt. IV, 22 n. 29) jetzt auch die

Begierdetaufe anerkannt. Der erstere hebt in seiner berühmten Leichenrede auf den ermordeten Kaiser Valentinian II (§ 41, 4) 392 nachdrücklich hervor: hunc sua pietas abluit et voluntas (c. 53). Doch begegnen wir andererseits der Anschauung, daß nur das Martyrium, d. i. die Bluttaufe, als Ersatz gelten könne, und in der griechischen Kirche wurde dies sogar herrschende Lehre.

4. Die **Ketzertaufe** wurde jetzt nicht mehr Gegenstand eines eigentlichen Streites wie im 3. Jahrh., aber immerhin noch verschieden beurteilt. In der lateinischen Kirche ist die mildere Ansicht herrschend. Die Generalsynode von Arles 314 (§ 52, 2) can. 8 untersagte die abweichende Praxis der Afrikaner, indem sie ihnen gebot, den von den Häretikern auf die Trinität Getauften nur zum Empfang des Hl. Geistes die Hand aufzulegen; die Vertreter der strengeren Auffassung in Afrika schieden eben damals als Donatisten aus der Kirche aus. Aber auch im Orient wurde die Gültigkeit der Ketzertaufe geraume Zeit noch vielfach bestritten. Erst seit dem 5. Jahrh. unterscheidet man dort genauer zwischen der gültigen d. i. richtig gespendeten Taufe der Arianer, Macedonianer, Novatianer, Quartodecimaner und Apollinaristen, und der ungültigen der Eunomianer, Montanisten und Sabellianer. Ähnlich bestimmt can. 95 der Trullanischen Synode von 692.

§ 67.

Liturgie, Predigt und Kommunion, Kirchengesang und Stundengebet.[1]

1. Die **Liturgie** der Kirche konnte sich in dieser Periode, ungehemmt vom Drucke der Verfolgung, frei und glänzend entfalten. Ihre Grundzüge, namentlich beim eucharistischen Hochgebet (Anaphora, Kanon), standen zwar fest; aber Änderungen in einzelnen, mehr untergeordneten Punkten blieben nicht aus. Dabei tritt im Orient der Mysteriencharakter des Kultus immer stärker hervor. Auch machte sich das Bedürfnis geltend,

[1] Lit. s. § 2, 5 u. 23. F. Probst, Liturgie des 4. Jh. u. deren Reform 1893; Die abendländ. Messe vom 5./8. Jh. 1896. V. Thalhofer-L. Eisenhofer, Handb. der kath. Liturgik, 2 Bde ²1912. F. S. Renz, Gesch. des Meßopferbegriffs I 1901. A. Baumstark, Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato, Roma 1904; Die Messe im Morgenland 1906 (Samml. Kösel); Vom geschichtl. Werden der Liturgie 1923. A. Fortescue, The Mass. Study of the Roman Liturgy, Lond. 1912. P. Drews, Messe (liturgisch), RE 12, 697/723; 24, 91 f. E. Bishop, Liturgica historica, Oxf. 1918. I. Schuster, Liber sacramentorum. Note storiche e liturgiche sul Missale Romanum, 6 vol. Torino 1919/24. P. Batiffol, Leçons sur la Messe, Paris ⁸1923. F. Moreau, Les liturgies eucharistiques, leur origine et developpement, Brux. 1924. F. J. Dölger, Sol salutis, Gebet u. Gesang im christ. Altert. ²1925. J. A. Jungmann, Die Stellung Christi im liturg. Gebet 1925. H. Grisar, Das Missale im Lichte röm. Stadtgeschichte 1925. St. Beissel, Die Entstehung der Perikopen des röm. Meßbuchs 1908; vgl. G. Morin, RevBén 1910, 41/74; 1911, 296/330.

die liturgische Ausdrucksweise mit den sich klärenden dogmatischen Formeln in Einklang zu bringen. Infolge der Verbreitung der Kindertaufe (§ 66, 1) und Umgestaltung der Bußdisziplin (§ 68, 1) nahm die Entlassung der Katechumenen und Pönitenten nach dem didaktischen Teil des Gottesdienstes teils ein Ende, teils verlor sie ihre frühere Bedeutung. Von Basilius d. Gr. und Joh. Chrysostomus wird berichtet, die Wahrnehmung, daß die lange Dauer der hl. Handlung bei der zunehmenden Lauigkeit der Menschen Überdruß erzeuge, habe sie zu deren Abkürzung veranlaßt. Während indessen im Orient die Liturgie wie bisher so fortan fast stets dieselben Gebete hatte, entwickelte sich im Abendlande eine viel größere Mannigfaltigkeit. Liturgische Reformen werden hier namentlich den Päpsten Damasus (366—84), Gelasius I (492—96), Gregor I (590—604) und dem hl. Ambrosius von Mailand († 397) zugeschrieben. Vieles davon ist freilich dunkel und strittig. Doch wurde allem nach seit Damasus dem Wechsel der Feste und Festzeiten, also dem sich bildenden Kirchenjahr (§ 69, 2), Einfluß auf die Liturgie eingeräumt. Dies zeigte sich nicht nur bei den Lektionen, für die sich nun statt der fortlaufenden Schriftlesung eine Perikopenordnung bildete — der erste sog. Lectionarius oder Comes soll von dem hl. Hieronymus verfaßt sein —, sondern vielfach auch bei den Orationen (Kollekten) und Präfationen, zum Teil selbst bei den Kanongebeten. Weiteres s. u. Nr. 3.

2. Die Hauptkirchen — von den häretischen Sonderkirchen ganz abgesehen — hatten je ihren eigenen Ritus.[1] In Jerusalem und Antiochien war die sog. Liturgie des hl. Jakobus d. J., des Herrenbruders, herrschend, in Alexandrien die des hl. Markus. In Konstantinopel und seinem Patriarchat gab es die zwei Liturgien, welche die Namen des hl. Basilius d. Gr. und Joh. Chrysostomus tragen, freilich nur teilweise von diesen Männern herrühren; die letztere (kürzere) wurde und wird noch heute in der griechischen Kirche gewöhnlich gebraucht, während die erstere nur an gewissen Tagen (Fastensonntage, Vigilien der Hauptfeste usw.) zur Anwendung gelangte und gelangt. Älter als diese Liturgien und in gewissem Sinne ihre Urvorlage ist die

[1] Ausgaben s. § 2, 5. Griech. Liturgien übers. in BKV 5 (1912). Pl. de Meester, Grecques Liturgies, DictAC VI, 1591/662. Maximilianus Princeps Saxoniae, Praelectiones de liturgiis orientalibus, 2 vol. 1908/13. A. Baumstark, Festbrevier u. Kirchenjahr der syr. Jakobiten 1910. Th. Schermann, Ägypt. Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends 1912. S. A. B. Mercer, The Ethiopic Liturgy, Lond. 1915. Ad. Rücker, Die syr. Jakobosanaphora 1923. — P. Drews, Untersuch. über die sog. klementinische Liturgie I 1906. H. Leclercq, DictAC III, 2748/95. — M. Magistretti, La liturgia della chiesa Milanese nel sec. IV, Milano 1899. W. C. Bishop, The Mozarabic and Ambrosian Rites, Lond. 1924. H. Leclercq, Liturgie Gallicane, DictAC VI, 473/594.

sog. Klementinische Liturgie im 8. Buche der Apostolischen Konstitutionen (§ 75, 5), die ihrerseits von der sog. Ägyptischen bzw. Hippolytischen Kirchenordnung (§ 39, 4) abhängig ist und Bestandteile aus ältester, nachapostolischer Zeit enthält.

Die Liturgien der lateinischen Kirche führen die Namen der Hauptkirchen, denen sie angehörten: Rom und Mailand, bzw. der Länder, in denen sie zur Anwendung gelangten: Gallien, Spanien, Britannien und Irland. Die römische Liturgie erstreckte sich über das südliche Italien und das lateinische Afrika, die mailändische, auch ambrosianische genannt, beherrschte Oberitalien. Das Ausdehnungsgebiet der anderen Liturgien ist schon durch ihre Namen angedeutet.

3. Besonderes Interesse darf die **römische Liturgie**[1] beanspruchen, die wichtigste und einflußreichste des Westens, die schließlich fast alle anderen lateinischen verdrängte. Sie stimmte anfänglich allem nach ähnlich mit den übrigen überein, wie diese unter sich. Die angedeuteten Reformen drückten ihr in mehrfacher Beziehung ein eigenes Gepräge auf, bis sie im Laufe des 6./7. Jahrh. im wesentlichen die Gestalt angenommen hatte, die sie heute noch besitzt. Leider geben aber die alten römischen Sakramentarien, d. i. Sammlungen der veränderlichen Meßgebete und der Benediktionen, die auf uns gekommen sind, nicht den bestimmten Aufschluß, den man von ihnen erwarten möchte, da sie im Laufe der Zeit zahlreiche Zusätze erhielten. Das Sacramentarium Gelasianum entspricht in der überlieferten Form der Zeit um 700/50, das Gregorianum der Zeit Hadrians I (772—95), das Leonianum, das älteste von allen, geht mit seinen jüngsten Zusätzen bis in das Jahr 538 und kann bei seinem Mangel an Ordnung zudem nur als Privatarbeit, nicht als offizielles Buch gelten. Beachtenswert ist übrigens, daß die römischen Stationsmessen von lokalgeschichtlichen Erinnerungen an die Leidenszeit Roms vom 6. bis 8. Jahrh. ganz erfüllt sind.

[1] Lit. s. o. Sacramentarium Gelasianum: PL 74; ed. H. A. Wilson, Oxf. 1894. F. Cabrol, Dict AC VI, 747/77. K. Mohlberg, Das fränkische Sacr. Gelas. in alemannischer Überlieferung 1918. Sacr. Gregorianum: PL 78; ed. H. A. Wilson, Lond. 1915; ed. H. Lietzmann 1921 (vgl. Miscellanea F. Ehrle I, Roma 1924, 141/58). F. Cabrol, DictAC VI, 1776/96. A. Dold, Ein vorhadrianisches Gregorian. Palimpsest-Sakramentar 1919. A. Dold u. A. Baumstark, Das Palimpsest-Sakramentar im Cod. Aug. CXII, 1925. Sacr. Leonianum: PL 55; ed. Ch. L. Feltoe, Cambr. 1897. R. Buchwald, Weidenauer Studien 2, 1908, 187/252. M. Rule, JThSt 9, 1908, 515/56; 10, 1909, 54/99, 467 f. A. Wilmart, E. A. Lowe and H. A. Wilson, The Missel of Bobbio (s. VII), Lond. 1924. — Zur **Epiklese**: S. Salaville, DictThC V, 194/300; F. Cabrol, DictAC V, 142/84; J. Höller, Die Ep. der griech.-oriental. Liturgien 1912 u. HJG 1914, 110/26; J. Brinktrine, ZkTh 1918, 301 ff. 483 ff.; RQ 31, 1923, 21/28; O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewiss. 3, 1923, 100 ff.; 4, 1924, 169 ff. — Zum röm. **Kanon**: F. Cabrol, DictAC II, 1847/905; F. X. Funk, AU III, 85/134; K. J. Merk, Der Konsekrationstext d. röm. Messe 1915 (dazu A. Baumstark, ThRev 1916, 342/50).

Unter den Umgestaltungen in der römischen Liturgie sind namentlich folgende zu erwähnen. Allem nach besaß auch sie die sog. **Epiklese**, ein sonst in den orientalischen (doch nicht ausnahmslos) und in mehreren abendländischen Liturgien nach den Einsetzungsworten des Abendmahles stehendes Gebet, in welchem der Hl. Geist auf den Altar herabgerufen wird, auf daß er Brot und Wein als den Leib und das Blut des Herrn kundtue bzw. darin verwandle. Infolge der Reformen verschwindet die Epiklese, wahrscheinlich unter Gelasius I entfernt, oder wenn man etwa eine Spur davon noch in der Oration Supplices te rogamus nach, bzw. in dem Gebet Quam oblationem vor der Wandlung erblicken will, so fehlt immerhin der erste charakteristische Teil, die Herabrufung des Hl. Geistes zur Heiligung des Opfers. Es scheinen auch die Kanongebete eine tiefergreifende Umstellung, sei es durch Gelasius I (Drews), oder durch Gregor d. Gr. (Baumstark), erfahren zu haben. Die Fürbitten ferner werden sonst ganz nach der Wandlung (Konstantinopel) oder (Alexandrien, Gallien, Spanien) ganz vor derselben (bzw. vor der Präfation) verrichtet; in Rom geht das Memento vivorum der Konsekration voran und folgt das Mem. mortuorum ihr nach. (Die Namen derer, für die besonders gebetet werden sollte, wurden aus den Diptychen, d. i. doppeltgefalteten Wachstafeln, vorgelesen; das Streichen aus den Diptychen [vgl. z. B. § 58, 6] bedeutete den Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft). Der Friedenskuß endlich wird in Rom vor der Kommunion gegeben; sonst erscheint er in Verbindung mit der Opferung, teils (Orient) vor, teils (Abendland außer Rom) nach ihr. Seine Stellung vor der Kommunion bestand indessen in der römischen Kirche vielleicht schon vor dieser Periode, da bereits Innocenz I (402—17) und Augustin sie kennen.

Der Ausdruck **Missa** zur Bezeichnung des eucharistischen Gottesdienstes überhaupt ist seit Ende des 4. Jahrh. nachweisbar, sein erster sicherer Zeuge der hl. Ambrosius (Ep. 20, 4; vgl. Funk, AU III, 134/43; H. Koch, Kath. 1907 II, 239f.; 1908 I, 114/28). Die Bezeichnung kommt allem nach von der Entlassungsformel Ite missa est her; es gab ja im Altertum eine doppelte Entlassung: missa (= missio) catechumenorum und eine missa fidelium. Im Mittelalter, zuerst Ivo von Chartres († 1116), nahm man diese Ausdrücke im Sinne von Katechumenenmesse und Messe der Gläubigen, während sie im Altertum nur bezüglich der Entlassung gebraucht wurden. Da die Formel Ite missa est bei anderen Kulthandlungen anwendbar war, so kommen auch die Ausdrücke missae matutinae = Metten und missae vespertinae = Vesper (s. u. Nr. 7) vor (Syn. v. Agde 506 can. 30). Vgl. K. J. Hefele, Beiträge z. KG. II, 1864, 273/6; O. Rottmanner, ThQ 1889, 531/57; 1890, 526/7 (auch in „Geistesfrüchte" 135/56). F. Kattenbusch, RE 12, 666/9. Fr. Zimmermann, Die Abendmesse in Gesch. u. Gegenwart 1914.

4. Auch die **Predigt**[1] beim Gottesdienst, die an die Schriftlesung anknüpfte, entfaltete sich in dieser Periode glänzend. Die schlichte Homilie ward zur kunstvollen Rede (λόγος, sermo), die alle Bildungsmittel der Zeit in ihren Dienst zog. Die Blütezeit der Predigt fällt mit der der patristischen Literatur (c. 325—451) zusammen. Es wurde nicht bloß an den Sonn- und Festtagen, sondern mitunter auch unter der Woche gepredigt, in der Fastenzeit sogar täglich. Der Bischof pflegte sitzend auf seiner Kathedra, seit dem 5. Jahrh. auch vom Ambo aus (§ 71, 3) zu reden. In seinem Auftrag predigten Presbyter und Diakonen, in Land-

[1] F. Probst, s. § 66. F. Stingeder, Gesch. der Schriftpredigt 1920. J. Zellinger, Festgabe Knöpfler 1917, 403/15 (Beifall bei der Predigt). S. die Einzellit. in § 75/78.

kirchen natürlich regelmäßig. Mitunter unterlag die Form der Predigt, namentlich im Orient, allzusehr dem Einfluß der zeitgenössischen Rhetorik, und auch das Verhalten der Zuhörer war nicht immer dem heiligen Orte entsprechend (lärmende Beifallsbezeugungen wie im Theater). Doch verdienen die homiletischen Leistungen eines Basilius, Gregor von Nazianz und Nyssa und namentlich eines Joh. Chrysostomus in der griechischen Kirche, eines Ambrosius, Augustinus, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Papst Leo und Gregor d. Gr. im Abendland stets Bewunderung und Nachahmung.

5. Was die Häufigkeit des eucharistischen Gottesdienstes anlangt, so wurde er an manchen Orten wie in der vorigen Periode (§ 23, 1) nur am Sonntag abgehalten, anderwärts ferner an den Stationstagen, im Orient, da hier der Samstag seit dem 4. Jahrh. als Halbfeiertag galt (§ 69, 1), allmählich auch an diesem Tage, an einzelnen Orten, wie in Rom und Mailand, sogar täglich.

Die **Kommunion**[1] war anfangs noch häufig. Der hl. Augustinus (Ep. 54, 2) spricht von teils täglichem, teils sonntäglichem Empfang der Eucharistie. Da aber die Massenbekehrung seit dem 4. Jahrh. der Kirche viele Namenchristen zuführte (§ 73, 1), so konnte dies nicht mehr allgemeine Übung bleiben. Mehrere Kirchenväter, namentlich Joh. Chrysostomus, klagen über seltene Kommunion. Unter diesen Umständen verlangte die Synode von Agde in Südgallien 506 (can. 18) nur mehr den jährlich dreimaligen Empfang des Abendmahles, nämlich an den Hauptfesten Weihnachten, Ostern und Pfingsten, und so blieb es im allgemeinen die nächstfolgenden Jahrhunderte. Wie früher wurde die heilige Speise den aufrechtstehenden Kommunikanten auf die flache rechte Hand gegeben, welche die Frauen in Gallien mit einem Linnentuch zu bedecken pflegten. Den Kelch spendete der Diakon allen. Um die Eucharistie den Sterbenden jederzeit bringen zu können, wurde sie in einem besonderen Gefäß über dem Altare aufbewahrt (vgl. § 71, 3).

Als eine Art Ersatz für die Kommunion wurden denen, die beim Gottesdienst nicht kommunizierten, am Schluß wenigstens gesegnete Brote zum Genusse gereicht. Sie heißen **Eulogien** (vgl. § 23, 4), als Ersatz für das δῶρον auch ἀντίδωρον, und wurden den Oblationen entnommen. Die Sitte besteht in der griechischen Kirche bis zur Gegenwart; im Abendland erhielt sie sich wenigstens vereinzelt, namentlich in Südfrankreich. Doch verlor sie mit der Zeit ihren ursprünglichen Charakter, da die Eulogien nicht mehr in der Kirche genossen, sondern den Gläubigen mit nach Haus gegeben und auch an die Kommunikanten ausgeteilt wurden.

6. Der **Kirchengesang**[2], der von Anfang an durch Vortrag von Psalmen und Hymnen beim Gottesdienst (vgl. § 23, 1) grundgelegt

[1] Funk, AU I, 293/308 (Kommunionritus). P. Browe, ThQ 1921, 22 ff. 133 ff. (Komm. in der gallikan. Kirche). A. Franz, Die kirchl. Benediktionen im MA. I, 1909, 229 ff. (Eulogien).

[2] G. Morin, Der Ursprung des Gregorian. Gesanges, deutsch von Th. Elsässer 1892. G. Dreves, Ambrosius, der „Vater des Kirchengesanges“

war, wurde unter den neuen Verhältnissen weiter entwickelt und fand eifrige Pflege. Die ψάλται, cantores, die wenigstens im Orient einen eigenen Ordo bildeten, sind schon oben erwähnt (§ 60, 1). In Rom soll um 330 P. Silvester eine eigene Sängerschule errichtet haben. Etwas später ward der große B. Ambrosius von Mailand, der auch, wie schon der hl. Hilarius, schöne kirchliche Hymnen dichtete (§ 76, 1), Schöpfer eines eigenen liturgischen Gesanges, der auf der antiken griechischen Musik beruhend reichen melodischen Schwung mit rhythmischer Betonung verbindet (cantus Ambrosianus). Weithin vorbildlich war die von P. Gregor d. Gr. in Rom eingerichtete schola cantorum. Ihm wird auch mit Grund die Ordnung und endgültige Festsetzung der liturgischen Choralmelodien (cantus Gregorianus, Romanus, firmus, choralis) und die Erfindung mancher neuen zugeschrieben; um sie schriftlich festzuhalten, bediente man sich einer besonderen Notenschrift, der sog. Neumen. In der griechischen Kirche ist namentlich Romanus, der „Melode", als Hymnendichter berühmt (§ 77, 2).

7. Außer der eucharistischen Feier nahm jetzt auch das **Stundengebet**[1], bestehend aus Psalmen- und Hymnengesang, Schriftlesungen und Gebeten, im Gottesdienst eine hervorragende Stelle ein. Als gebräuchliche Gebetszeiten, vor allem beim Mönchtum, erscheinen zunächst der Morgen, die 3., 6. und 9. Stunde (diese schon urchristlich), der Abend und die Mitternacht. Bald löste sich von der Vesper das Kompletorium als eigentliches Abendgebet ab. Im Anschluß an die bei den Römern üblichen vier Vigilien teilten die Mönche ferner die Nacht mit Einschluß der Morgendämmerung, oder wenigstens einzelne Nächte vor Festen und Sonntagen, in vier Gebetszeiten, drei Nokturnen und Matutin (Laudes). Endlich wird zwischen Laudes und Terz als neue Gebetsstunde die Prim eingesetzt (durch Basilius d. Gr.?), womit die sieben horae canonicae abgeschlossen waren. An der Gebetsübung beteiligten sich aber nicht bloß die Kleriker und Mönche; bis ins 6. Jahrh. galt das Stundengebet als ein Bestandteil des öffentlichen Gottesdienstes, und auch die Laien wohnten, da viele Kirchen am Werktag keinen eucharistischen Gottesdienst hatten, häufig wenigstens dem Officium matutinum und vespertinum bei (vgl. die Synode von Agde in Gallien 506 can. 30).

Schon seit dem 6. Jahrh. hat bei der Matutin der feierliche Lob- und Bittgesang des **Te Deum laudamus** seine Stelle. Er ist nicht, wie schon Hinkmar von Reims im 9. Jahrh. mit Berufung auf die Tradition behauptet, von dem hl. Ambrosius, bzw. Ambrosius und Augustinus verfaßt, sondern stammt in seiner endgültigen Fassung wahrscheinlich von dem Bischof Niceta von Remesiana in Dacien (§ 76, 7), der dabei ältere griechische Gebetsformen benützte.

1893. P. Wagner, Einführung in die Gregor. Melodien, 2 Bde [3]1910/3; Neumenkunde [2]1912. A. Möhler, Die griech., griech.-röm. u. altchrist.-latein. Musik 1908 (RQ Suppl. 9); Gesch. d. alten u. mittelalt. Musik, 2 Teile [2]1907 (Samml. Göschen). A. Gastoué, Les origines du chant romain, Paris 1907; L'art grégorien, P. 1910. E. Nikel, Gesch. d. kath. Kirchenmusik I 1908. H. Leclercq et A. Gatard, Chant romain et grégor., DictAC III, 256/321. E. Wellesz, Aufgaben u. Probleme auf d. Gebiet d. byzant. u. oriental. Kirchenmusik 1923. O. Fleischer, Die germanischen Neumen 1923.

[1] S. Bäumer, Gesch. des Breviers 1895. P. Batiffol, Histoire du Bréviaire romain, Par. [3]1911. H. Lietzmann, Einführung in das röm. Brevier 1917.

§ 68.

Das Bußwesen[1].

1. Wie die Bußkanones der Synoden von Ancyra (314), Neocäsarea (314/25) und Nicäa 325, sowie die „kanonischen" Briefe Basilius' d. Gr. und Gregors von Nyssa zeigen, stand die öffentliche Buße während des 4. Jahrh. in der griechischen Kirche noch in Blüte, wenn auch einzelne Milderungen im Zusammenhang mit der geänderten Lage der Kirche nicht ausblieben. Die Stationenordnung erfuhr, wo sie bestand (Kleinasien), sogar eine Erweiterung durch die vierte, unterste Stufe der Weinenden (vgl. 24,4). Die kirchliche Gnade wurde jetzt auch der dritten Klasse der Kapitalsünder zuteil: die Synode von Ancyra (can. 22) ließ die Mörder wenigstens auf dem Todbett, Basilius d. Gr. (can. 56) nach 20jähriger Buße zur Kommunion zu. Gegen Ende des 4. Jahrh. kam es aber zu einer entscheidenden Wendung in der Bußdisziplin, die bei der gewaltigen Vermehrung der Zahl der Gläubigen und bei dem Sinken des sittlichen Niveaus (§ 73, 1) auf die Dauer doch nicht ausbleiben konnte. Der Bischof Nektarius von Konstantinopel schaffte aus Anlaß eines Ärgernisses, das sich an ein öffentliches Bekenntnis knüpfte, das Institut des Bußpriesters ab und gab jedem die Freiheit, nach seinem eigenen Gewissen zu den heiligen Geheimnissen hinzuzutreten (391). Das Beispiel der Hauptstadt war naturgemäß auch auf andere Kirchen des Ostens von Einfluß. Mit dem Bußpriester fiel im wesentlichen das Institut der Bußstationen. Die offenkundigen schweren Vergehen unterlagen zwar auch fortan der kirchlichen Disziplin durch Ausschluß vom Gottesdienst oder wenigstens von der Kommunion (sog. kleiner Bann). Im übrigen aber war das Urteil dem einzelnen anheimgegeben. Das Bußwesen bekam so einen mehr privaten bzw. halböffentlichen Charakter. Der Kirchenhistoriker Sokrates (V, 19) klagt freilich, wohl nicht ohne Grund, über den Nachlaß der Zucht.

Seit dem 4./5. Jahrh. ging in der griechischen Kirche die Verwaltung des Bußwesens mehr und mehr in die Hände der Mönche über, die wie früher die Martyrer und Konfessoren (vgl. § 24, 1) als besondere Träger des

[1] Lit. s. § 24. K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt beim griech. Mönchtum 1898; dazu H. Koch, HJG 1900, 58/78. H. Bruders, ZkTh 1910, 526 ff. (läßl. Sünden in der Beicht). J. Tixeront, BullLA 1912, 241/58 (Gregor d. Gr.); auch in Mélanges de patrologie, Paris 1921, 237/60. J. Hörmann, Untersuchungen z. griech. Laienbeicht 1913. F. Hünermann, Die Bußlehre des hl. Augustinus 1914. K. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung nach d. hl. Augustinus 1917; Die geheime Kirchenbuße nach d. hl. Aug. 1921. B. Poschmann, Hat der hl. Aug. die Privatbuße eingeführt? 1920 (Braunsberger Vorlesungsverzeichnis); Die kirchl. Vermittlung der Sündenvergebung nach Aug., ZkTh 1921, 208 ff. 405 ff. 497 ff.; Kirchenbuße u. correptio secreta bei Aug. 1923. H. Kellner, Das Buß- u. Strafverfahren gegen Kleriker in den ersten 6 Jahrh. 1863.

„Geistes" (ἄνδρες πνευματικοί) erachtet wurden; sogar Laienmönche konnten unter Umständen als Beichtväter und Seelenführer tätig sein. Es hing dies damit zusammen, daß man im Orient seit alters (Origenes) nicht wie im Abendland auf die richterliche Funktion des Bischofs und Priesters, als vielmehr auf das medizinelle Moment, d. i. die Heilung des Sünders von seinen sittlichen Gebrechen das Hauptgewicht legte. Die Bedeutung der Mönche für die Seelsorge stieg noch infolge des Bilderstreites im 8. Jahrh. und blieb im wesentlichen bis zum 13. Jahrh. auf der Höhe. Übrigens war die Privatbuße und -Beicht im Orient mangelhafter organisiert als im Westen und wurde nicht allgemeine Volkssitte. Vgl. Holl und Hörmann (s. o.); E. Vacandard, RCIFr 42, 1905, 235/61.

2. Im Abendland blieb die alte Bußdisziplin länger in Übung als im Osten. Der Grundsatz: es gibt nur eine Buße, wurde durch die Synode von Toledo 589 (can. 11) in Spanien von neuem eingeschärft. Aber ganz blieb die frühere Strenge doch nicht bestehen. Die Rückfälligen, die bisher für immer ausgeschlossen worden waren, wurden durch Papst Siricius († 399) wenigstens zum Gottesdienst und vor dem Tode auch zur Kommunion zugelassen. Die erst auf dem Todbett sich bekehrenden Kapitalsünder waren früher wohl zur Buße zugelassen, aber nicht wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen worden; jetzt wurde ihnen Absolution und Kommunion gewährt. Infolge einer Verordnung von Papst Leo I († 461) kam auch das öffentliche Bekenntnis in Abgang, jedoch nicht die öffentliche Buße, deren Bereich sich indes mehr und mehr auf besonders schwere und allgemein bekannte Fälle beschränkte. Einige der neubekehrten Völker, wie die Iroschotten und Angelsachsen, erwehrten sich der öffentlichen Buße überhaupt; bei ihnen fand dagegen um so mehr die bisher besonders in den Klöstern geübte geheime und freiwillige Privatbeicht Eingang. Um die dogmatische Begründung und allmähliche Einbürgerung der kirchlich geleiteten Privatbuße, von der sich in den ersten drei Jahrhunderten nur schwache Spuren finden, in der lateinischen Kirche hat sich übrigens vor allem der hl. Augustinus verdient gemacht. Je nach der Lage des Falles sah er bei schweren, aber nicht öffentlich bekannten Sünden (peccata mortifera) grundsätzlich von dem Ausschluß aus der Kirche und von der öffentlichen Rüge ab und ersetzte sie durch eine private Strafzurechtweisung (correptio secreta).

3. Übernommen wurde die öffentliche Buße unter Handauflegung des Priesters und Empfang eines Ciliciums (Bußhemd). Sie verpflichtete im allgemeinen zu der Lebensweise der Aszeten (§ 72, 1). Die Pönitenten mußten ihre Haare scheren lassen und Mönchs- oder Trauerkleider anlegen, von Handelsgeschäften, Advokatur und Kriegsdienst ablassen. Auch sollten sie sich des ehelichen Umganges enthalten; daher wurden Verheiratete nur mit Zustimmung des anderen Teiles zur Buße zugelassen. Die Rekonziliation fand in der römischen Kirche am Gründonnerstag, in anderen Kirchen an einem der drei folgenden Tage statt.

Kleriker unterlagen bei Begehung von Kapitalsünden in den ersten drei Jahrhunderten der gleichen Behandlung wie die Laien. Im 4. Jahrh. aber kam die Praxis auf, sie nur mehr abzusetzen, nicht zu exkommunizieren, mit anderen Worten sie zur Laienkommunion, nicht zur Buße zu verweisen.

§ 69.

Die kirchlichen Fest- und Fasttage.[1]

1. Die christliche Festfeier war bisher in der Hauptsache auf das Innere der Kirche beschränkt gewesen. Nun erhielt sie durch den Umschwung der Verhältnisse einen öffentlichen Charakter. Konstantin d. Gr. verordnete (321), daß am **Sonntag** die Gerichtsverhandlungen und öffentlichen Arbeiten überhaupt ruhen sollten. Durch Theodosius I (386) wurden auch Schauspiele und andere öffentliche Aufführungen an den Sonntagen verboten. Theodosius II (425) und mehrere Synoden dehnten später dieses Verbot auf die höheren Feste und die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten aus, die Pentekoste oder Quinquagesima, wie sie genannt wurde. Die Feldgeschäfte, die Konstantin am Sonntag noch gestattete, wurden im Laufe der Zeit durch verschiedene Synoden untersagt.

Im Orient wurde im Laufe des 4. Jahrh. der Samstag ein Halbfeiertag mit Gottesdienst und Verbot des im Westen üblichen Fastens; letzteres bedrohten die sog. Apostolischen Kanones (can. 64) bei Laien sogar mit Exkommunikation, bei Klerikern mit Absetzung, und die Trullanische Synode von 692 (can. 55) wiederholte diese Strafandrohung (vgl. § 59, 6).

2. Die Gesamtkirche erhielt in dieser Periode neue Jahresfeste; es begann sich damit das Kirchenjahr als Gefüge der jährlich wiederkehrenden christlichen Feste und Festzeiten deutlicher herauszubilden. Unter den **Festen des Herrn** ist das Epiphanienfest, das sich in der griechischen Kirche schon im 3. Jahrh. einer gewissen Verbreitung erfreute (§ 25, 2), jetzt auch in der lateinischen nachweisbar. Es wurde hier aber vorzugsweise als Fest der Offenbarung Christi vor den Heiden oder der Berufung der Heidenwelt aufgefaßt. Die anderen Gesichtspunkte traten in den Hintergrund; das Gedächtnis der Geburt Jesu wurde Gegenstand eines neuen Hauptfestes, **Weihnachten**, am 25. Dezember. Es ist zuerst im Festkalender des römischen Chronographen von 354 (§ 78, 3) bezeugt, kam aber nach dessen Komposition (Grundschrift von 335/36) wahrscheinlich schon vor 336 in Rom auf und verbreitete sich nach

[1] Lit. s. § 2, 5 u. 25. E. Stolz, Die Entstehung d. Kirchenjahres, ThQ 1924, 226/57. Zu **Weihnachten**: H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I ²1911; E. Vacandard, Études de critique etc. III, Paris 1912; G. Rietschel, RE 21, 47/54; G. Allmang, Pastor bonus 25, 1912/3, 129 ff. 257 ff.; A. Meyer, Das Weihnachtsfest, s. Entstehung u. Entwicklung 1913; M. P. Nilsson, Archiv f. RW. 19, 1918, 50/150; A. Heisenberg, Byz. Z. 24, 1924, 329/35 (Feier in Jerusalem). C. A. Kneller, StML 1904 II, 538/56 (Begleitfeste der Weihnacht); vgl. H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom 1915, 78 ff. F. Bünger, Gesch. d. Neujahrsfeier in der Kirche 1911. — Mariä Lichtmeß: A. Baumstark, ThGl 1909, 89/105; D. De Bruyne, RevBén 1922, 14/26; E. Michelsen, Festgabe R. Haupt 1922, 149 ff. Mariä Himmelfahrt: F. X. Funk, ThQ 1891, 528; F. Cabrol, RClFr 63, 1910, 385/97. — M. Jugie, La première fête Mariale, Paris 1923 (Échos d'Orient); vgl. J. Brinktrine, ThGl 1924, 384/6.

und nach auch im Orient. Doch fand sich noch K. Justin II (565—78) veranlaßt, seine Feier für das ganze römische Reich vorzuschreiben. Nur Armenien nahm es nicht an; dort wurde und wird heute noch die Geburt Jesu an Epiphanie gefeiert. Für die Wahl des Tages war allem nach der Umstand maßgebend, daß die römische Welt am 25. Dez. als dem Tag der Wintersonnenwende (Brumalia) den Geburtstag des Sonnengottes (Natalis Solis invicti) beging, dessen Kult namentlich seit K. Aurelian im römischen Reiche weit verbreitet war (s. § 16,3); an die Stelle des heidnischen Festes sollte nun ein christliches treten, gewidmet dem Aufgang der „Sonne der Gerechtigkeit" (Mal. 4, 2), wie Christus schon seit dem 3. Jahrh. häufig genannt wird.

Zur Vorbereitung auf Weihnachten wurde in der gallischen Kirche seit dem 5. Jahrh. in den vorausgehenden sechs Wochen an je drei Tagen (Montag, Mittwoch und Freitag) gefastet. In der römischen Kirche kam noch vor Gregor d. Gr. als Vorfeier der Advent auf, vier Wochen bzw. Sonntage umfassend. Der Tag nach Weihnachten war im Orient schon seit dem Ende des 4. Jahrh. dem Gedächtnis des hl. Stephanus, des ersten Blutzeugen, gewidmet; im 5. Jahrh. wurde das Fest auch im Westen aufgenommen. An der Oktav (Neujahr) endlich wurde, wie zuerst das Lektionar des B. Viktor von Capua (546) und die Synode von Tours 567 can. 17 melden, die Beschneidung Christi gefeiert, zugleich auch um ausgelassene heidnische Festlichkeiten an den Kalenden des Januar zu verdrängen. Mit diesem Feste erhielt der Weihnachtsfestkreis im wesentlichen seine Vollendung.

3. In die Osterzeit traten im 4. Jahrh. zwei neue Feste ein, der Palmsonntag und die Himmelfahrt Christi, deren Gedächtnis früher mit dem der Sendung des Hl. Geistes am Pfingstsonntag begangen worden war. In einem weiteren Sinne galten überhaupt alle Tage der Karwoche (hebdomas magna) und Osterwoche als Feiertage, insofern sie wenigstens Tage der öffentlichen Ruhe und des Gottesdienstes waren. Doch wurden der Gründonnerstag und der Karfreitag (παρασκευή, parasceve), letzterer ein Tag tiefer Trauer, besonders ausgezeichnet. Den drei Rogationstagen mit Bittprozessionen (litaniae), die teilweise schon früher bestanden, gab B. Mamertus von Vienne um 470 aus Anlaß schwerer Heimsuchungen ihre heutige Stelle vor dem Himmelfahrtsfest und größere Feierlichkeit. Die erste Synode von Orleans 511 (can. 27) schrieb sie für ganz Gallien vor; um 800 fanden sie auch in Rom Eingang. In der Prozession des 25. April, am späteren Markustag, hatte die römische Kirche im 6., wenn nicht schon im 5. Jahrh. eine verwandte Feier, die man im Mittelalter litania maior nannte. Sie trat vermutlich an die Stelle einer altrömischen Flurprozession der Robigalia, die alljährlich am 25. April stattfand, wie auch die Rogationen wahrscheinlich die beim Volk beliebten heidnischen ambarvalia verdrängen sollten.

4. Einige **Martyrerfeste** gelangten jetzt zu allgemeiner Verbreitung, während ihre Feier früher auf die Stätten der Martyrien beschränkt war. So namentlich die Feste des hl. Stephanus (s. o.), der Apostel Petrus und Paulus und in der griechischen Kirche das Fest aller Martyrer (Oktav

von Pfingsten). Sodann aber wurde jetzt im Zusammenhang mit der Ausdehnung der Heiligenverehrung auf Bischöfe, Mönche und sonstige Bekenner (§ 70, 3) nicht bloß der Todestag (dies natalis) der Martyrer, sondern auch der Hingang von anderen berühmten **Heiligen** festlich begangen, so z. B. in Gallien der des B. Martin von Tours (§ 72, 6). Umgekehrt feierte man bei Johannes dem Täufer, da er im Mutterleibe geheiligt ward, außer dem Martyrium auch die Geburt. Die Übung der Heiligenfeste war indessen in den einzelnen Kirchen sehr verschieden. B. Perpetuus von Tours ordnete um 475 für zehn Heiligenfeste Vigilien an.

5. Endlich entstanden entsprechend der steigenden Verehrung der Mutter des Herrn (§ 70, 3) in dieser Periode auch mehrere **Marienfeste.** Das erste ist in gewissem Sinne das Fest Mariä Reinigung oder Lichtmeß, das in enger Beziehung zur Geschichte des Erlösers steht und bei den Griechen sogar vorwiegend als Fest des Herrn aufgefaßt wird (daher genannt Ὑπαπαντή oder Ὑπαντή, d. i. Begegnung Christi mit dem Greise Simeon). Es entstand schon im 4. Jahrh. in Jerusalem und ist im 5. in Syrien und Ägypten, im 6. auch in Konstantinopel nachweisbar. Ursprünglich als Quadragesima de Epiphania, also am 14. Februar gefeiert, wurde es nach Einführung des Weihnachtsfestes auf den 2. Februar verlegt. Die Lichterprozession scheint in Rom zur Verdrängung eines heidnischen Lustrations-amburbale aufgekommen zu sein und wurde erst nachträglich (6./7. Jahrh.) mit dem Fest der Purificatio Mariae vereinigt. Als ältestes eigentliches Marienfest erscheint am Sonntag vor Weihnachten schon um 430 in Konstantinopel, ungefähr gleichzeitig oder wenig später aber auch in Jerusalem und Kleinasien und am Anfang des 6. Jahrh. in Antiochien das Gedächtnis der Gottesmutterschaft Mariä und der Empfängnis des ewigen Wortes. Es findet sich auch im Abendland in der mailändischen und spanischen Kirche; die Synode von Toledo 656 (can. 1) verlegte es auf den 18. Dezember. In der Zeit Justinians (527—65) ist der marianische Festzyklus zu Konstantinopel mit Mariä Geburt (8. Sept.), Verkündigung (25. März) und Himmelfahrt (15. August) in der Hauptsache entwickelt. Das letztere Fest (Κοίμησις, Dormitio) dürfte im 5. Jahrh. in Jerusalem entstanden sein; ein Gesetz des K. Mauritius (582—602) schrieb es allgemein vor; in Gallien feierte man es im 6. Jahrh. am 18. Januar. Soweit das Abendland nicht schon eigene Marienfeste besaß, nahm es dieselben allmählich von der griechischen Kirche an; in Rom sind im Laufe des 7./8. Jahrh. alle vier Hauptfeste (Lichtmeß, Geburt, Verkündigung, Himmelfahrt) bezeugt.

6. Die vielumstrittene Frage der **Osterfeier**[1] fand nun allmählich ihre endgültige Lösung. Die abendländische Generalsynode zu Arles 314 verordnete (can. 1), das Fest solle überall an einem

[1] J. Schmid, Die Osterfestberechnung auf den brit. Inseln 1904; Die Osterfestfrage auf d. Konzil v. Nicäa 1905; Die Osterfestberechnung in der abendländ. K. vom Konzil v. Nicäa bis c. 800, 1907. E. Schwartz, Christl. u. jüd. Ostertafeln, Abh. Göttingen NF. VIII, 1904/5, 104 ff. J. Bach, Die Osterfestberechnung in alter u. neuer Zeit 1907.

Tage (Sonntag) begangen werden und der römische Bischof der Gewohnheit gemäß den Tag allen Kirchen anzeigen. Da das Dekret wirkungslos blieb und die Angelegenheit doch die ganze Kirche betraf, so wurde sie auf Wunsch des K. Konstantin auf der allgemeinen Synode von Nicäa 325 von neuem und nicht ohne Erfolg ins Auge gefaßt. Die Orientalen, d. h. die Christen der Diözese Oriens (Syrien, Cilicien, Mesopotamien), also in dem späteren Patriarchat Antiochien, die früher „Passah mit den Juden hielten" (Protopaschiten; s. § 25, 3), so beschloß die Synode, werden das Fest fortan mit den Römern und anderen Christen begehen. Die Vertreter der abweichenden Praxis (vgl. § 50, 6) fügten sich der großen Mehrzahl nach in Bälde der Weisung; nach der Synode von Antiochien 341, die gegen die Widerstrebenden mit Zensuren einschritt (can. 1), ist von jenem Gegensatz auf keiner morgenländischen Synode mehr die Rede. Weiter bestimmte die Synode zu Nicäa, daß die alexandrinische Kirche die Festzeit jährlich berechnen und der Bischof von Rom sie der ganzen Kirche anzeigen solle. Diese Verordnung fand nicht ebenso bald Beachtung. Zwar verständigte man sich wiederholt über die Festzeit, so auf der Synode zu Sardika 343 (§ 48, 3) auf 50 Jahre; eine wirkliche Einigung trat aber doch erst seit dem 6. Jahrh. ein, als Rom seine Berechnung (84jähr. Zyklus, Frühlingsäquinoktium 18. März, Ostergrenzen Luna XVI—XXII = 25. März—21. April) aufgab, auf Grund der Empfehlung durch Dionysius Exiguus (vgl. § 65, 4) im J. 525 die alexandrinische (19jähr. Zyklus, Frühlingsanfang 21. März, Ostergrenzen Luna XV—XXI = 22. März—25. April) annahm und die übrigen lateinischen Kirchen das Beispiel der Hauptkirche allmählich nachahmten.

Die Iren und Schotten folgten im 7. und 8. Jahrh., nachdem sie mit den Briten bis dahin am alten 84j. Zyklus (mit 25. März als Äquinoktium und Luna XIV—XX als Ostergrenzen) festgehalten hatten (vgl. § 44, 1. 4); Gallien, wo schon seit Mitte des 5. Jahrh. und besonders seit ihrer Billigung durch die Synode von Orleans 541 can. 1 die (532j.) Ostertafel des Viktorius von Aquitanien Verbreitung gefunden hatte, die zwar auf dem 19j. Zyklus beruhte, aber nach römischer Praxis den Frühlingsanfang auf den 18. März und Luna XVI als frühesten Ostertermin ansetzte, im 8. Jahrh.; ebenso ein Teil von Spanien, während ein anderer schon vorangegangen war. Die Briten fügten sich vollständig erst mit der Unterwerfung von Wales unter die angelsächsische Herrschaft am Anfang des 9. Jahrh.

7. Das im 3. Jahrh. gewöhnlich die Karwoche, also sechs Tage umfassende **Osterfasten**[1] (vgl. § 25, 4) wurde in der ersten Hälfte des

[1] Lit. s. § 25. Funk, AU I, 258/78. A. Villien, Hist. des commandements de l'Église, Paris 1908, 216 ff. E. Vacandard, DictAC II, 2139/58. J. Salaville, Échos d'Orient 1910, 65/72; 1911, 355/7 (S. zeigt, daß Τεσσαρακοστή in can. 5 von Nicäa 325 nicht, wie man gewöhnlich annahm, die Quadrages, sondern den 40. Tag nach Ostern, d. i. das Fest Christi Himmelfahrt bedeutet); vgl. dazu H. Koch, ZKG 44, 1925, 481/6. A. Baumstark, Oriens christ. NS. 1, 1911, 53 ff. (Quadragesfeier in Jerusalem). C. Callewaert, RHE 15, 1914/20, 23/43; RevBén 32, 1920, 11 ff. 132 ff.; 36, 1924, 200/28 (Quadrages im Abendland).

4. Jahrh. zur 40tägigen Fastenzeit, der Τεσσαρακοστή, Quadragesima, ausgedehnt. Sie stellt offenbar eine Nachahmung des Fastens Jesu in der Wüste dar und umfaßte im Abendland sechs, im Orient sieben Wochen, bzw. die sechs Wochen vor dem Palmsonntag, da die Karwoche in einigen Kirchen (Antiochien und Konstantinopel) nicht in sie einbegriffen, sondern zu ihr hinzugezählt wurde. Die Zahl der Fasttage war überall 36; denn im Orient fielen nicht bloß die Sonntage, sondern auch die Samstage, der Karsamstag ausgenommen, als Nichtfasttage weg (vgl. § 69, 1).

Während das Osterfasten sich verlängerte, kam das Stationsfasten am Mittwoch und Freitag (§ 25, 1) vielfach in Abgang. Auf der anderen Seite hebt für die römische Kirche Papst Leo I (440—61) ein dreimaliges Wochenfasten am Mittwoch, Freitag und Samstag in der Pfingstwoche, im 7. und 10. Monat (September, Dezember) hervor. Es galt hauptsächlich der Erntedankfeier und bot bald auch passende Ordinationstermine. Die endgültige Regelung dieses sog. **Quatemberfastens** erfolgte später. Der griechischen Kirche blieb es unbekannt; doch kannte und kennt auch sie vier jährliche Fastenzeiten: zwei größere vor Ostern und Weihnachten und zwei kleinere nach Pfingsten (Apostelfasten, zu Ehren des hl. Petrus und Paulus) und vor Mariä Himmelfahrt. Vgl. L. Fischer, Die kirchl. Quatember, ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung 1914. K. Holl, Die Entstehung der 4 Fastenzeiten in der griech. Kirche, Abh. Berlin 1923, 5.

§ 70.

Heiligenverehrung[1], Bilderkult und Wallfahrten.

1. Die Liebe und Verehrung, die von den Christen den Martyrern entgegengebracht worden war (s. § 14, 4), behauptete sich auch nach der Verfolgungszeit, ja steigerte sich sogar noch bedeutend.

---

[1] Lit. s. 2, 8 u. 14, 4. J. P. Kirsch, Die Lehre von d. Gemeinschaft d. Heiligen im christl. Altert. 1900; Der stadtröm. christl. Festkalender im Altert. 1924. A. Dufourcq, La christianisation des foules, RHLR 1899, 239 ff., sep. Paris [3]1907; Étude sur les Gesta Martyrum romains, 4 vol. Par. 1900/9. E. Lucius, Die Anfänge d. Heiligenkults in der christl. K. 1904. H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, Brux. [2]1906, deutsch von E. A. Stückelberg 1907; Le mot Sanctus, Anal. Boll. 1909, 145/200; Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909; Les origines du culte des martyrs, Bruxelles 1912; Les recueils antiques des miracles des saints, Anal. Boll. 1925, 5 ff. 305 ff. H. Günter, Legenden-Studien 1906; Die christl. Legende d. Abendlandes 1910; Buddha in d. abendländ. Legende? 1922 (dazu H. Haas, Z. f. Missionskunde u. RW. 1923, 193 ff. 225 ff.). E. Vacandard, Origines du culte des saints, in Études de critique et d'hist. relig. III, Paris 1912. Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altert., 2 Bde 1909/12. M. v. Wulf, Über Heilige u. Heiligenverehrung in den ersten christl. Jhh. 1910. P. Dörfler, Die Anfänge d. Heiligenverehrung nach den röm. Inschriften u. Bildwerken 1913. K. Holl, Die schriftstell. Form des griech. Heiligenlebens, NJklA 29, 1912, 406/27. F. Lanzoni, Genesi, svolgimento e tramonto delle legende storiche, Roma 1925 (Studi e Testi 43). K. Künstle, Ikonographie der Heiligen 1926. — H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Gesch. u. ihr Wert, Abh. Göttingen 1900. H. Quentin, Les martyrologes histor. du moyen âge, Par. 1908, [2]1923. J. Baudot, Le Martyrologe, Par. 1911. J. Fernhout, De Martyrologii Hieron. fonte, quod dicitur Mart. Syriacum, Diss. Groningen 1922.

Man hielt ihre irdischen Überreste (λείψανα, reliquiae) in Ehren und schrieb ihnen vielfach besondere Heil- und Wunderkraft zu; man liebte es, ihre Ruhestätten zu besuchen, errichtete ihnen zu Ehren Kirchen und Kapellen (μαρτύρια, memoriae, basilicae) und rief in Nöten gerne ihre Fürbitte an. Die Übertragungen (translationes) der Reliquien, namentlich neuentdeckter, gestalteten sich zu großartigen Festen; über Reliquien in den Altären s. § 71, 3. Einige Martyrerfeste erlangten weite Verbreitung; die griechische Kirche hatte ein Fest aller Martyrer (§ 69, 4), und in Rom weihte P. Bonifatius 609 oder 610 das Pantheon zu Ehren der hl. Jungfrau und aller Martyrer, womit der Grund zum späteren Allerheiligenfest gelegt war. Es entfaltete sich ferner eine reiche Literatur von allerdings vielfach recht legendenhaften Martyrerakten (vgl. § 14, 4). Die Verzeichnisse der Todes- bzw. Gedenktage der Martyrer, die seit dem 4. Jahrh. an größeren Kirchen angelegt wurden, wie in Rom in der Depositio (episcoporum et) martyrum des Chronographen von 354 (§ 78, 3), erweiterten sich zu umfangreichen Martyrologien; im Orient wurden diese später Synaxarien und Menologien genannt. Das bedeutendste Werk dieser Art ist das sog. Martyrologium Hieronymianum mit c. 6000 Martyrer- und Heiligennamen; es entstand um 450 in Oberitalien und wurde um 600 in Gallien überarbeitet.

Bevorzugte Ziele der Wallfahrt waren die Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus (vgl. § 44, 4) und des hl. Hippolyt in Rom, des hl. Cyprian in Karthago, des hl. Martin zu Tours (§ 72, 6) und Felix zu Nola (diese beiden Nicht-Martyrer), der hl. Thekla zu Seleucia in Isaurien und das jüngst (1905/7) wieder entdeckte Heiligtum des Soldatenmartyrers Menas in der mareotischen Wüste westlich von Alexandrien. Letzteres war im 5./6. Jh. wohl der besuchteste Wallfahrtsort des Orients („altchristliches Lourdes"). Vgl. C. M. Kaufmann, Die Menasstadt u. das Nationalheiligtum der altchristl. Ägypter I 1910; Die hl. Stadt d. Wüste 1918.

2. Die Übung der Martyrerverehrung war in der menschlichen Natur tief begründet und, in den richtigen Grenzen gehalten, nicht bloß zulässig, sondern auch lobenswert. Mißbräuche durch Ausschreitungen bei den Festfeiern, abergläubische Anschauungen und Gebräuche, Reliquienhandel und -Fälschung usw. kamen freilich immer wieder vor, wurden aber durch die geistlichen und weltlichen Oberen und durch die maßgebenden Theologen bekämpft. Man war sich wohl bewußt, daß zwischen der den Heiligen schuldigen Verehrung (δουλεία, τιμή) und der Anbetung (λατρεία) Gottes ein wesentlicher Unterschied bestehe; die Kirchenväter und Apologeten der Zeit, wie Epiphanius, Cyrill von Alexandrien, Theodoret, Augustinus u. a. säumen nicht, gegenüber den Verleumdungen und Angriffen der Gegner darauf hinzuweisen.

Eine verbreitete moderne Auffassung, namentlich innerhalb der religionsgeschichtlichen Schule (Usener, Deubner, Lucius u. a.), behauptet, die altchristliche Martyrer- bzw. Heiligen- und Reliquienverehrung stelle lediglich eine Nachahmung des antiken Heroen- und Totenkultes dar, manche christliche Heiligen seien sogar direkte „Erben" heidnischer Gottheiten, und

überhaupt lebe der Polytheismus im Heiligenkult in starkem Maße fort. Dem gegenüber steht fest, daß die Heiligenverehrung nach Ursprung und Wesen ausgesprochen christlichen Charakter besitzt und sich von der rohen heidnischen Vorstellung und Übung vor allem durch ihren sittlich-religiösen Zweck grundsätzlich unterscheidet, mag auch in den Formen der Verehrung manche Ähnlichkeit sich finden und in der Zeit der Massenübertritte da und dort Heidnisches sich eingeschlichen haben. Direkte Herübernahme heidnischer Gottheiten und Heroen und Umbildung derselben zu christlichen Heiligen ist in keinem Falle nachgewiesen, trotz der von Usener u. a. versuchten Gleichsetzungen wie Pelagia = Aphrodite, Tychon = Priapus-Dionysus, Kosmas und Damian=Kastor und Pollux, Georg=Mithras, Barbara=Danae, Agathe=Penelope usw. Möglich ist allerdings, doch in bestimmten Fällen nur mit Vorsicht zu behaupten, daß, um gewisse Lokalgottheiten und ihre beim Volk beliebten Feste zu verdrängen, christliche Martyrer und Bekenner als Helfer und Schutzpatrone an ihre Stelle gesetzt wurden und so gewissermaßen die Funktionen jener übernahmen. Ebenso ist unbedenklich anzunehmen, daß einzelne poetisch-novellistische Züge der Mythologie und Heldensage (sog. Wanderlegenden) auf Heilige übertragen wurden und in ihren Legenden durch die Jahrhunderte gingen. Vgl. außer der oben zitierten Literatur (namentlich Delehaye und Günter) noch St. v. Dunin-Borkowski, Die alten Christen u. ihre relig. Mitwelt, ZkTh 1911, 213/52 und J. Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 1920, 224 ff.

3. Zu den alten Heiligen gesellten sich seit dem 4. Jahrh. alsbald neue.[1] Man begann jetzt auch solche als heilig und verehrungswürdig anzuerkennen, die, ohne die Krone des Martyriums zu erlangen, durch Tugend und Frömmigkeit sich besonders ausgezeichnet hatten, vor allem Einsiedler und Mönche als die Helden der Abtötung und des Gebetes, und Bischöfe als die unentwegten Vorkämpfer im Glaubenskampfe. Der gemeinsame Name für sie wurde die Bezeichnung confessor, Bekenner (vgl. § 14, 4). Daneben wurden auch die hl. Engel, namentlich der Erzengel Michael, und manche alttestamentlichen Frommen viel verehrt und angerufen. Die größte Verehrung aber wandte sich derjenigen zu, die dem Erlöser am nächsten gestanden und schon in der vorigen Periode wenigstens privaten Kult genossen hatte, der allerseligsten Jungfrau **Maria.** Das zeigen schon die zu ihrer Ehre neu entstandenen Feste (vgl. § 69, 5). Zwar wendeten sich die Nestorianer gegen ihre Würde als Gottesgebärerin (§ 54), und ihre beständige

[1] J. Turmel, RHLR 1898, 289 ff. 407 ff. (Engelverehrung). K. Lübeck, HJG 1905 773/83 (Erzengel Michael). — F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jhh. ²1886. J. Lémann, La Vierge M. dans l'hist. de l'Orient chrét., Paris 1904. A. L. Delattre, Le culte de la S. Vierge en Afrique d'après les monuments archéol., Paris 1907. Ph. Friedrich, Die Mariologie des hl. Augustin 1907. E. Neubert, Marie dans l'Église anténicéenne, Paris 1908. E. Amann, Le Protoévangile de Jacques et ses remaniements latins, Par. 1911. J. Nießen, Die Mariologie d. hl. Hieronymus 1913. Ad. Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrill v. Alex. 1921. — W. Haller, Jovinianus, TU 17, 2 (1897). A. Réville, Vigilance, Paris 1902. T. Trzcinski, Die dogmat. Schriften des heil. Hieron. 1912. E. Bickel, Das asket. Ideal bei Ambros., Hieron. u. Augustin 1916 (aus NJklA 37). Ph. Friedrich, Festgabe A. Knöpfler 1917, 89/109; Kath. 1917 II, 145 ff. 232 ff. 319 ff. (Ambros. über die Jungfräulichkeit Marias).

Jungfräulichkeit fand Widersacher an den Antidikomarianiten, einer Sekte in Arabien, an dem B. Bonosus von Sardika (§ 50, 5), an dem Laien Helvidius und dem Mönche Jovinian in Rom und an dem gallischen Presbyter Vigilantius; die drei letzteren bekämpften übrigens das Aszeten- und Mönchtum überhaupt (§ 72, 6). Ihre Angriffe wurden aber von Epiphanius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Cyrill von Alexandrien und anderen Vätern siegreich abgewiesen und hatten nur einen gegenteiligen Erfolg; bei der steigenden Wertschätzung und Verbreitung des aszetischen Berufslebens sahen viele in Maria das Ideal und Vorbild eines höheren religiösen Strebens, die sündelose „zweite Eva".

In Arabien opferten am Ende des 4. Jh. Frauen der seligsten Jungfrau in abgöttischer Weise sogar Brotkuchen, wurden aber von Epiphanius (Haer. 79), der ihnen den Namen Kollyridianerinnen beilegte, von diesem Tun abgemahnt.

4. Bei der grundsätzlich ablehnenden Stellung, die das Alte Testament zu den Darstellungen Gottes einnimmt (Exod. 20, 4), und solange der heidnische Bilderdienst in Blüte stand, konnte es den religiösen Bildern[1] auch unter den Christen nicht leicht an Gegnern fehlen. Die Kirchenschriftsteller und Väter der ersten drei Jahrhunderte stehen ihnen daher im allgemeinen kühl, ja ablehnend gegenüber und betrachten das alttestamentliche Verbot meist als immer noch verbindlich. Die Synode von Elvira in Spanien um 306 erließ, anscheinend um jeden Bilderkult auszuschließen, sogar die strenge Verordnung (can. 36): Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Ähnlich erklärten sich später, zum Teil mit Schärfe, Eusebius von Cäsarea, Epiphanius und um 600 noch B. Serenus von Marseille gegen die Bilder. In manchen Kreisen bestand indessen, wie die Malereien in den Katakomben Roms und anderwärts zeigen, schon länger eine andere Auffassung, so daß nicht schlechtweg von „Bilder- und Kunsthaß" der alten Christen geredet werden kann. Mit dem Untergang des Heidentums fiel auch der Hauptgrund weg, der zu einer schrofferen Haltung bestimmen konnte, und so kamen die Bilder seit dem 4. Jahrh. mehr und mehr in Gebrauch. Man schätzte sie als Mittel zum Schmuck der Gotteshäuser, zur Belehrung und Erbauung der Gläubigen. Wir hören aber auch von Adoration

---

[1] N. Müller, Christusbilder, RE 4, 63/82; 23, 308. E. v. Dobschütz, Christusbilder, TU 18, 1899. J. E. Weis-Liebersdorf, Christus- u. Apostelbilder 1902. H. Grisar, Die röm. Kapelle Sancta Sanctorum 1908. G. Stuhlfauth, Die „ältesten Porträts" Christi u. der Apostel 1918. K. Holl, Sb. Berlin 1916, 828/68 (Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung); vgl. J. Wilpert, HJG 38, 1917, 532/5. H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage nach d. liter. Quellen 1917 (dazu W. Neuß, ThRev 1918, 157/62). H. Leclercq, Culte et querelle des images, DictAC VII, 181/302. Vgl. auch die Lit. bei § 71. — Zu can. 36 von Elvira: Funk, AU I, 346/52; H. Koch a. a. O. 31 ff.; L. v. Sybel, ZKG 42, 1923, 243/7.

d. h. Verehrung der Bilder. Bei der Gefahr des Mißbrauches, der diese Übung ausgesetzt war, erhoben selbst Männer dagegen ihre Stimme, welche sonst die Bilder verteidigten, wie P. Gregor d. Gr. (Ep. IX, 105; XI, 13). Andererseits ließ sich aber die Verehrung insofern rechtfertigen, als sie nicht so fast den Bildern selbst, als den auf ihnen dargestellten Personen gelten sollte. Daher erhielt sich der Bilderkult nicht bloß, sondern gewann seit dem 5./7. Jahrh., namentlich im Orient — im Abendland blieb man zurückhaltender —, noch bedeutend an Ausdehnung. Man betrachtete die Bilder sogar als Träger und Vermittler höherer Kräfte, pflegte sie zu küssen, sich vor ihnen niederzuwerfen, Kerzen, Lampen und Weihrauch anzuzünden usw. Nicht ohne Einfluß auf die Entwicklung des Bilderkultes waren gewisse Bilder, denen man einen wunderbaren Ursprung zuschrieb, wie das angebliche Christusbild des K. Abgar von Edessa (§ 12, 9) und jenes von Kamuliana in Kappadozien, das unlängst (1905) wieder aufgefundene berühmte Salvatorbild in der Kapelle Sancta Sanctorum beim Lateran zu Rom und weitere „nicht von Händen gemachte" Bilder (εἰκόνες ἀχειροποίητοι) des Herrn, der Gottesmutter und einiger anderen Heiligen, die seit dem 5. Jahrh. aufkamen.

5. Noch mehr als zu den Gräbern der Heiligen pilgerte man zu den Stätten in Palästina, die durch den Erdenwandel des Herrn geheiligt waren. In dem Itinerarium Burdigalense besitzen wir die Beschreibung einer Pilgerfahrt schon aus dem J. 333. Ganz besonders wichtig für die Liturgiegeschichte ist die doch wohl noch dem 4. Jh. (c. 380/90) angehörende Peregrinatio ad loca sancta (ed. Geyer [s. u.] 35 ff.; ed. W. Heraeus ²1921; deutsch von H. Richter 1919), die ihr Entdecker und erster Herausgeber Gamurrini (Rom 1887) der vornehmen Aquitanerin Silvia zuschrieb, die aber viel eher von einer spanischen oder südgallischen Nonne namens Aetheria (Egeria, Eucheria?) verfaßt sein wird (vgl. Férotin et H. Leclercq, DictAC V, 552/84. F. Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Silviae, Paris 1895. A. Bludau, in: Das Hl. Land 67/68, 1924, 57 ff. u. ö.). Bisweilen wurde dem Wallfahren sogar ein übertriebener Wert beigelegt, so daß einzelne Väter, wie z. B. Gregor von Nyssa und Hieronymus, ungesunde Vorstellungen darüber bekämpften. — Itinera Hierosolymitana s. IV—VIII ed. P. Geyer 1898. A. Baumstark, Abendländ. Palästinapilger des 1. Jahrtausends u. ihre Berichte 1906. G. Klameth, Die neutest. Lokaltraditionen Palästinas vor d. Kreuzzügen I—II, 1, 1914/23. A.E. Mader, Altchristl. Basiliken u. Lokaltraditionen in Südjudäa 1918. W. Kubitschek, Itinerarien, RE Pauly-Wissowa IX, 2308/63; Denkschriften d. Wiener Akad. 61, 3 (1919).

6. Von einer Wiederauffindung des Kreuzes Christi durch die hl. Helena, Mutter K. Konstantins d. Gr., bei ihrem Besuche der hl. Stätten in Palästina (nach 324) berichten zuerst Ambrosius um 395 (De obitu Theodosii c. 43 ff.), dann Rufinus (X, 7—8), Sokrates (I, 17) u. andere Kirchenhistoriker. Da aber das Itinerarium Burdig. und Eusebius noch nichts von der Sache wissen, so wird sie in dieser Form kaum zutreffend sein. Indessen bezeugt B. Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen (IV, 10; X, 19; XIII, 4) im J. 348 bereits das Vorhandensein und die Verehrung des hl. Kreuzes, dessen Partikeln in der ganzen Welt zerstreut seien. Das Fest der exaltatio s. crucis (14. Sept.) wurde anscheinend bereits am Ende des 4. Jh. in Jerusalem begangen; es verbreitete sich im ganzen Orient und seit Ende des 7. Jh. vereinzelt auch im Abendlande, wo man schon einige Jahrzehnte zuvor am 3. Mai die inventio s. crucis, zum Gedächtnis der Wiedergewinnung der von den Persern 614

entführten Reliquie durch K. Heraklius im J. 629, zu feiern begonnen hatte. Vgl. E. Nestle, De s. cruce 1889. J. Straubinger, Die Kreuzauffindungslegende 1913. R. Couzard, Sainte Hélène, Paris 1915. H. Leclercq, DictAC VI, 2126/45.

§ 71.

Die altchristliche Kunst. Kirchliche Geräte und Gewänder.[1]

1. Die christliche Kunst, die sich bisher nur in bescheidenem Maße hatte betätigen können (vgl. § 23, 5), empfing durch Konstantins Befreiungstat mächtige Antriebe zur Entfaltung. Die neueste Forschung (namentlich Strzygowski) hat als höchst wahrscheinlich dargetan, daß der hellenistische Orient dabei die Führung hatte: in Palästina-Syrien (Jerusalem, Antiochien), Ägypten (Alexandrien), Kleinasien und Armenien lag die Wiege der christlichen Kunst. Das Abendland, vor allem Rom, übernahm die Anregungen und Ausdrucksformen des Ostens und drückte

[1] Lit. s. § 2, 1. F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst, fortges. von J. Sauer, 2 Bde 1895/1908. A. Michel, Histoire de l'art depuis les premiers temps chrétiens I—VII, Paris 1905/25. B. Kleinschmidt, Lehrb. der christl. Kunstgesch. ²1926. K. Wörmann, Gesch. d. Kunst aller Zeiten und Völker, 6 Bde ²1915/22. M. Dvořak, Kunstgesch. als Geistesgesch. 1924. — H. Holtzinger, Die altchristl. Architektur ²1899. J. P. Kirsch, Die christl. Kultusgebäude im Altert. 1893. V. Schultze, Archäologie d. altchristl. Kunst 1895; Grundriß d. christ. Archäol. 1919. C. M. Kaufmann, Handb. der christl. Archäologie ³1922. L. v. Sybel, Christl. Antike, 2 Bde 1906/9; Frühchristl. Kunst 1920. H. Leclercq, Manuel d'archéologie chrét., 2 vol. Paris 1907; Basilique, DictAC II, 525/602. O. Marucchi, Manuale di archeologia crist., Roma ³1923, deutsch v. F. Segmüller 1912. F. Grossi Gondi, I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli, Roma 1923. Ch. Diehl, Manuel de l'art byzantin, Paris 1910. O. M. Dalton, Byzantine Art and Archaeology, Oxf. 1911; East Christian Art, Lond. 1925. O. Wulff, Altchristl. u. byzant. Kunst, 2 Bde 1914/6; Byzantinisch-neugriech. Jbb. 2, 1921, 112 ff. 344 ff. (Entwicklung d. altchristl. Kunst). Th. G. Jackson, Byzantine and Romanesque Architecture, 2 vol. Cambr. ²1921. H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern ²1924. C. Enlart, Manuel d' archéologie française I—II, Paris ²1919/20. F. J. Dölger, Sol salutis ²1925 (Ostung). K. Holl, Archiv f. RW. 9, 1906, 365/84 (Ikonostase). K. Künstle, Ikonographie der Heiligen 1926. F. Wieland, Mensa u. Confessio, 2 Bde 1906/12. J. Braun, Der christl. Altar in s. geschichtl. Entwicklung, 2 Bde 1924 (Hauptwerk). F. Raible, Der Tabernakel einst u. jetzt 1908. W. Lockton, The Traitement of the Remains at the Eucharist, Cambr. 1920. J. Baudot, Calice, DictAC III, 1595/651. F. Bock, Gesch. der liturg. Gewänder des MA., 3 Bde 1859/71. J. Braun, Die priesterl. Gewänder des Abendlandes 1897; Die pontifikalen Gewänder des Abendl. 1898; Die liturg. Gewandung im Occident u. Orient 1907 (Hauptwerk); Die liturg. Paramente in Gegenwart u. Vergangenheit ²1924. J. Baudot, Le pallium, Paris 1909; vgl. P. M. Baumgarten, Festgabe Finke 1925, 338/47. — Zur **Orienthypothese:** J. Strzygowski, Orient oder Rom 1901; Kleinasien, ein Neuland der Kunstgesch. 1903; Die Baukunst der Armenier u. Europa, 2 Bde 1918; Ursprung der christl. Kunst 1920. A. Baumstark, HpBl 152, 1913, 737 ff. 843 ff. J. Wilpert, ZkTh 1921, 337/69; 1922, 1 ff. 177 ff. E. Weigand, ZntW 1923, 233/56. Joh. Georg zu Sachsen, Monumentale Reste frühen Christentums in Syrien 1920. H. W. Beyer, Der syrische Kirchenbau 1925.

ihnen sein eigenes Gepräge auf; aber es eignete den Schöpfungen des Westens im ganzen genommen nicht jene Originalität und Selbständigkeit, die man ihnen früher zuschrieb. In der späteren Zeit (5./7. Jahrh.) kommt Konstantinopel, der Kaiserstadt am Bosporus, die aus der Verbindung der griechischen und orientalischen Formen eine eigene, die byzantinische Kunst schuf, eine höchst wichtige Vermittlerrolle zu, im Westen außer Rom auch Ravenna, der Residenz der weströmischen Kaiser seit Honorius (402), später Theoderichs d. Gr. und der kaiserlichen Exarchen.

2. Der christlichen **Baukunst** erwuchsen mit Beginn der Friedenszeit neue große Aufgaben. An Stelle der in der Diokletianischen Verfolgung zerstörten Kirchen (§ 16, 4) wurden bald allenthalben größere und schönere errichtet. Auf Anregung und unter Mitwirkung Konstantins selbst entstanden stattliche Gotteshäuser in Rom, Konstantinopel, Jerusalem, Bethlehem, Antiochien usw. Unter den späteren Kaisern ragen Theodosius I und II und Justinian als Förderer des Kirchenbaues hervor. In der **Basilika** schuf die christliche Architektur in Anlehnung an ältere Vorbilder (Markt- und Gerichtshallen, vornehme Privathäuser, jüdische Synagogen?) den Typus des altchristlichen Gotteshauses, der Erhabenheit, Würde und Zweckmäßigkeit in hohem Maße vereinigt. Sie besteht aus einem rechteckigen Langhaus, das ein-, drei- oder fünfschiffig ist (das Mittelschiff über die Nebenschiffe erhöht und mit Satteldach überdeckt); nicht selten wird ihm ein Querhaus vorgelagert. Auf der Altarseite befindet sich die halbkreisförmige Apsis (ἁψίς, concha, tribuna) mit dem Stuhl (θρόνος, cathedra) des Bischofs und den Sitzen der Presbyter, auf der Eingangsseite eine schmale Vorhalle (νάρθηξ) und ein quadratischer Vorhof (Atrium) mit einem Brunnen (cantharus) in der Mitte. Die Ostung des Gotteshauses entsprach uralter Symbolik und war bei den Christen wohl von Anfang an üblich; doch kommt, namentlich in Rom, bis zum 5. Jh. die umgekehrte Anlage oder wenigstens die Abweichung von der „heiligen Linie“ fast ebenso häufig vor.

Neben der basilikalen Form war auch der **Zentralbau** weit verbreitet. Er wurde zunächst mit Vorliebe bei Taufkapellen und Grabbauten (memoriae) verwendet, im Orient aber bald auch bei Hauptkirchen beliebt. Als Bedeckung erscheint gewöhnlich die Kuppel. Aus der Verbindung des Rundbaus mit der Basilika, auf oblonger oder quadratischer Grundlage, ging im Osten die Kuppelbasilika und Kreuzkuppelbasilika (sog. byzantinischer Stil) hervor. Das berühmteste Bauwerk dieser Art ist die großartige Sophienkirche in Konstantinopel, von K. Justinian erbaut (532/37) und Christus, der „Weisheit“ des Vaters, geweiht; seit 1453 dient sie leider als türkische Moschee.

Die eben erwähnten Taufkapellen (Baptisterien, vgl. § 66, 3) wurden in der Regel in der Nähe der Kirchen errichtet und mit diesen durch einen bedeckten Gang verbunden. Das Bassin zum Untertauchen (κολυμβήθρα, piscina, fons) befand sich in der Mitte und war mit Stufen zum Hinabsteigen versehen. Als die Kindertaufe allgemein wurde, trat an die Stelle des Bassins der Taufstein, der den Platz dann meist in der Kirche selbst erhielt.

Die **Plastik** trat bei den alten Christen wegen des Gegensatzes zum Polytheismus und seinem Sinnenkultus begreiflicherweise geraume Zeit sehr zurück. Doch gibt es bereits aus dem 3. Jh. einige künstlerisch bedeutsame Marmorfiguren (guter Hirt, Statue Hippolyts von Rom [§ 39, 4] und Petrusstatue in den Vatikanischen Grotten). Im 4. und 5. Jh. leistete die Reliefplastik in der Ausschmückung von Sarkophagen und die Holz- und Elfenbeinschnitzerei, überhaupt die Kleinkunst, vielfach Treffliches.

Die **Malerei** erreichte in den Bildern der Katakomben (vgl. § 23, 5) im 2./3. Jh. bereits eine achtenswerte Höhe. Edle Einfachheit und stille Größe

kennzeichnen diese ganz auf den sepulkral-eschatologischen Zweck eingestellte Kunst. Dominiert anfangs noch das Dekorative in enger Anlehnung an die Antike, so treten in der Folge immer mehr die spezifisch christlichen Symbole (Fisch, Lamm, guter Hirt, Orans usw.) und biblische Szenen hervor. In den Basiliken und Zentralbauten erhielt die christliche Malerei ein neues reiches Feld der Tätigkeit. Die Wände des Mittelschiffes, der Triumphbogen, die Apsis und Kuppelwölbung bedeckten sich mit Einzelbildern und ganzen Bilderreihen, teils wie bisher al fresco, teils und besonders in der unverwüstlichen Technik des Mosaiks. Die glanzvollsten Muster der musivischen Kunst sind uns aus dem 5./6. Jh. in Rom (S. Pudenziana, S. Paolo, S. Maria Maggiore) und Ravenna (S. Giovanni in fonte, S. Apollinare nuovo, S. Vitale) erhalten. Über das gesamte Material der Katakombenbilder und der Malereien und Mosaiken der Kirchen Roms gibt jetzt das monumentale Werk J. Wilperts (§ 2, 1) erschöpfenden Aufschluß.

3. Das wichtigste Ausstattungsstück in den Kirchen, der **Altar**, hatte seinen Platz vor bzw. am Eingang der Apsis. Der ihn umgebende Raum hieß Presbyterium und war durch Schranken (κιγκλίδες, cancelli), bzw. eine Säulenstellung gegen das Schiff abgeschlossen; im Orient entwickelte sich im 15. Jh. daraus die sog. Ikonostase (Bilderwand). Im vorderen Teile des Mittelschiffs befand sich der Ambo(n) (pulpitum, suggestus), ein Podium aus Holz oder Stein zum Vortrag der biblischen Lesestücke und bald vielfach auch der Predigt (§ 67, 4). In der vorkonstantinischen Zeit war der Altar ein schmuckloser, verstellbarer Tisch (mensa) aus Holz, der außerhalb der eucharistischen Feier keine besondere kultische Bedeutung besaß; seit dem 4. Jh. ist er gewöhnlich aus Stein. Die alte Sitte, das hl. Opfer an den Gräbern der Martyrer zu feiern (§ 23, 5), und die Steigerung der Martyrerverehrung (§ 70, 1) führten dazu, daß man den Altar nun fest mit der Grabstätte (confessio) eines Martyrers verband oder wenigstens Martyrerreliquien in ihm unterbrachte. Daraus ergab sich auch eine sarkophagähnliche Gestalt des Altares (5. Jh.), die den offenen Tischaltar mehr und mehr verdrängte. Der Altar wird jetzt selbst eine res sacra (Sinnbild Christi) und erhielt eine eigene Weihe. Über dem Altar erhob sich ein auf Säulen ruhender Baldachin, das Ziborium (κιβώριον, umbraculum), an dessen Seiten Vorhänge (tetravela) angebracht waren. Zur Aufbewahrung der Eucharistie wurde in ihm ein taubenartiges Gefäß (περιστήριον, columba) aus edlem Metall aufgehängt (vgl. § 67, 5).

Die wichtigsten liturgischen Gefäße waren der **Kelch** (calix offertorius, sacrificatorius) und die **Patene** (δίσκος, patina). Der Gebrauch von Metall für den Kelch war erst im Mittelalter vorgeschrieben; vorher wurde auch Holz, Ton, Glas usw. dazu verwendet. Neben dem Meßkelch des Priesters gab es einen größeren Laienkelch für die Kommunion der Gemeinde (scyphus, calix ministerialis, calix ansatus).

4. Besondere **liturgische Gewänder** waren in der ältesten Zeit unbekannt. Die Kleriker trugen beim Gottesdienst das übliche Festgewand, im 4./5. Jh. in Rom namentlich die Tunika und Pänula. Aus der ersteren entwickelte sich mit der Zeit die Alba, aus letzterer das Meßgewand (casula, planeta). Die 4. Synode von Toledo 633 can. 28 führt bereits beide als geistliche Amtskleider an, außerdem als dem Priester und Diakon gemeinsam (entsprechend der späteren Stola) das Orarium, das übrigens schon die Synode von Laodicea um 380 erwähnt (ὡράριον). In der Vita Silvestri († 335) und Zosimi († 418) des Liber pontificalis wird ein pallium linostimum genannt, eine Art Etikettentuch, Vorläufer des sog. Manipels. Als bischöfliche Insignien nennt die eben erwähnte Synode von Toledo außer dem Orarium Ring und Stab. Dazu kommt noch das Pallium, das im Orient um 400 als ὠμοφόριον bezeichnet wird und vielleicht in dem Lorum (einer Art Schärpe) der hohen Reichsbeamten sein Vorbild hat. Im Abendland beschränkte es sich zunächst auf die Päpste, wurde aber seit dem 6. Jh. von ihnen auch anderen Bischöfen, vor allem Metropoliten (zuerst dem von Arles 513?), als Aus-

zeichnung und Symbol der engen Verbindung mit Rom verliehen und die Verleihung rechtlich geregelt. Seit dem 9. Jh. mußten es die Erzbischöfe innerhalb dreier Monate nach der Weihe in Rom erbitten, seit dem 11. Jh. persönlich abholen. Der Papst und seine Diakonen trugen endlich außer der Tunika noch ein zweites Untergewand (mit Ärmeln), die Dalmatik; sie kam seit dem 9. Jh. für die Bischöfe und Diakonen allgemein in Gebrauch, bei den letzteren als Obergewand. Eine Mehrheit von liturgischen Farben findet sich erst im Mittelalter (erster Zeuge der fünf heute üblichen ist P. Innocenz III); vorher war weiß vorherrschend.

§ 72.

Die Entstehung des Mönchtums und seine Entwicklung im Morgen- und Abendland.[1]

1. In dem Mönchtum tritt uns in dieser Periode eine neue Form des christlichen Lebens von weittragender Bedeutung entgegen. Doch ist es nur in seiner ausgebildeten Gestalt etwas Neues. Eine Vorstufe des Mönchtums haben wir in dem verbreiteten Aszetentum (ἀσκηταί, continentes, virgines) des 2. und 3. Jahrh. (vgl. § 19, 5; 26, 3) zu erblicken, das auf den sog. „evangelischen Räten“ (Mt. 19, 12. 21; I Kor. 7, 7 ff. 25 ff.) fußt. Seit der

[1] J. A. Möhler, Gesch. d. Mönchtums in d. Zeit seiner Entstehung, Ges. Schriften II, 1840, 165/225. Ch. de Montalembert, Les moines d'Occident, 7 vol. Paris 1860/77; deutsch von K. Brandes und J. Müller 1860/78. M. Heimbucher, Die Orden u. Kongregationen d. kath. Kirche, 3 Bde ²1907/8. P. Pourrat, La spiritualité chrétienne I⁶, Paris 1921. O. Zöckler, Aszese u. Mönchtum 1897 (dazu A. Ehrhard, HJG 1897, 867 ff.). A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und s. Gesch. ¹⁰1921. — G. Grützmacher, Pachomius u. das älteste Klosterleben 1896. E. Preuschen, Palladius u. Rufinus 1897. P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme pakhomien, Louv. 1898. H. Leclercq, Cénobitisme, DictAC II, 3047/248. K. Holl, Enthusiasmus u. Bußgewalt im griech. Mönchtum 1898. J. M. Besse, Les moines d'Orient (— 451), Paris 1900; Les moines de l'Afrique romaine, 2 vol. P. 1903; Les moines de l'ancienne France, P. 1906. St. Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum, 2 Bde 1904/13. E. Marin, Les moines de Constantinople (330—898), Paris 1897. E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des Mönchtums in Italien bis Benedikt 1894. Beiträge z. Gesch. des alten Mönchtums u. des Benediktinerordens hg. v. J. Herwegen 1911 ff. U. Berlière, L'ordre monastique des origines au XII^e siècle, Paris. ³1924. F. Martinez, L'ascétisme chrét. pendant les trois premiers siècles de l'Église, Paris 1913. H. B. Workman, The Evolution of the monastic Ideal (—1200), Lond. 1913. P. van Cauwenbergh, Étude sur les moines d' Égypte (451—640), Thèse Paris-Louvain 1914. R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca 1916. W. H. Mackean, Christian Monasticism in Egypt (—400), Lond. 1920. A. H. Salonius, Vitae patrum, kritische Untersuch., Lund 1920. W. Bousset, Apophthegmata, Studien z. Gesch. d. ältesten Mönchtums 1923; Das Mönchtum der sketischen Wüste, ZKG 42, 1923, 1/41. Pachomii Regulae monasticae ed. P. Br. Albers 1923 (Floril. patrist. XVI); vgl. L. Th. Lefort, Muséon 1919, 1923, 1924. Leben des hl. Antonius und Pachomius deutsch v. H. Mertel in BKV 31 (1917); zum ersteren vgl. noch J. Stoffels, ThGl 1910, 721 ff. 809 ff.; E. Amélineau, RevHR 65, 1912, 16/78; K. Holl, NJklA 29, 1912, 406 ff.; 33, 1914, 406 ff.; R. Reitzenstein, Sb. Heidelberg 1914, 8. H. Delehaye, La personnalité historique de S. Paul de Thèbes, Anal. Boll. 1926, 64/9.

Mitte des 3. Jahrh. kam es öfter vor, daß Christen im Orient, sei es um den Verfolgungen zu entgehen, oder auch nur aus Ekel an der Überkultur und an der eingerissenen Lauigkeit sich in die Einöde zurückzogen, um dort als Anachoreten (von ἀναχωρεῖν, entweichen) oder Eremiten (von ἔρημος, Wüste), sei es allein als Mönche (μοναχοί, μονάζοντες) im engeren Sinne des Wortes, oder in Verbindung mit anderen ein Leben des Gebetes und der Entsagung zu führen. Die bedeutendsten Vertreter dieser Lebensweise in Ägypten, wo sie, durch Klima und Anlage der Bewohner (Kopten) begünstigt, zuerst und am stärksten hervortrat, sind der hl. Paulus von Theben († 347?) und der hl. Antonius d. Gr. (251—356) aus Koma in Oberägypten, der „Patriarch" des ältesten Mönchtums, berühmt als Dämonenbestreiter, Krankenheiler und Seelenführer. Die legendenumsponnene Vita des ersteren, eine Art Mönchsroman, aber doch auf geschichtlicher Grundlage, verfaßte der hl. Hieronymus (376), die Lebensbeschreibung des letzteren im wesentlichen mit historischer Treue, wenn auch idealisierend, schon früher (um 357) sein Bewunderer Athanasius, der große Bischof von Alexandrien. Die Wirkung namentlich der Vita S. Antonii war bedeutend: sie trug nicht nur die Kenntnis des mönchischen Lebens in weitere Kreise, sondern eröffnete auch eine reiche Literatur zu seiner Verherrlichung.

2. Bald zeigte sich ein Fortschritt vom reinen Einsiedlertum zu einem gewissen Gemeinschaftsleben. Nachdem Antonius zwei Jahrzehnte in völliger Einsamkeit zugebracht hatte, nahm er Schüler an (c. 305), die sich in seiner Nähe Zellen errichteten. So bildete sich ein Anachoretenverein, der aber noch der Regel und Stetigkeit entbehrte und lediglich durch das persönliche Ansehen und Wort des Leiters zusammengehalten wurde.

Mit der dritten Stufe, dem Cönobitentum (κοινὸς βίος) kam die Entwicklung zu einem vorläufigen Abschluß. Der hl. Pachomius († 346), nach seiner Entlassung als Soldat Christ geworden und zuerst als Einsiedler unter dem hl. Palämon geschult, gründete um 320 zu Tabennisi in der Thebais (Oberägypten) ein Kloster, d. h. ein Haus mit Zellen für zahlreiche Mönche, das von einer Mauer umfriedet war (μάνδρα, μοναστήριον, κοινόβιον). Er gab der Genossenschaft auch eine Satzung, in der Gebet und geistliche Übungen, Kleidung, Handarbeit und Disziplin im einzelnen geregelt waren. Das geistliche Oberhaupt einer Niederlassung, dem die Untergebenen strengen Gehorsam schuldeten, hieß Abbas d. i. Vater. So war nun an Stelle des ungeregelten Eremitentums mit seinen Gefahren eine die sozialen Bedürfnisse besser befriedigende Organisation geschaffen und damit das Mönchtum auf die Bahn geleitet, auf der es seine größten und schönsten Erfolge für Kirche und Kultur erzielen sollte.

Der Ursprung des christlichen Mönchtums liegt, wie sich aus dem Gesagten ergibt, im Christentum selbst und in seinen Idealen. Unhaltbar ist die oft versuchte Ableitung von verwandten außerchristlichen Einrichtungen, so vom jüdischen Aszetentum der Essener und Therapeuten (Eusebius, E. Lucius, vgl. § 6, 1), vom Neuplatonismus (Th. Keim), vom Neupythagoreismus und Gnostizismus (R. Reitzenstein), vom Buddhismus (A. Hilgenfeld, R. Garbe) und von dem angeblichen Büßertum (κατοχή) im Heiligtum des Serapis zu Memphis und anderswo (H. Weingarten, W. Bousset u. a.). In all diesen Fällen handelt es sich nur um Analogien und Parallelen, nicht um Abhängigkeit; die Idee des zurückgezogenen, gotthingegebenen Lebens konnte und kann eben in jeder höheren Religion zu einer Art von Mönchtum führen. Was im besonderen die sog. Serapisklausner (κάτοχοι) anlangt, mit denen die Stiftung des Pachomius zusammenhängen soll, so ist nach den neuesten Untersuchungen immer noch fraglich, ob es wirklich Aszeten und Büßer waren (A. Reitzenstein, U. Wilcken), oder Kranke, die im Tempelschlaf (Inkubation) Heilung suchten (E. Preuschen), oder Schuldhäftlinge (K. Sethe) bzw. Asylflüchtlinge (F. v. Woeß, Das Asylwesen Ägyptens 1923, 113 ff.). Vgl. außer der oben zitierten Lit. noch H. Strathmann, Gesch. d. frühchristl. Askese I 1914. Ph. Gobillot, RechSR 1920, 303 ff.; 1921, 29 ff. 168 ff. 328 ff.; 1922, 46 ff.

3. Einmal entstanden fand das Mönchtum bald eine erstaunlich rasche Verbreitung, zunächst im Orient. Pachomius mußte zur Aufnahme seiner Schüler weitere Klöster errichten; da einige andere seiner Leitung sich unterstellten, so umfaßte seine Gesellschaft zuletzt acht Häuser und mehrere Tausende von Mitgliedern. Der Mittelpunkt der Kongregation war das Kloster Pebou (Phbôu), wohin der Stifter selbst seinen Sitz verlegte. Noch im 5. Jahrh. war die Thebais der Hauptsitz des Mönchtums; dort herrschte hochangesehen der Abt Schenute († 466)[1] im „Weißen Kloster" zu Atripe über Tausende von Mönchen. Neben den Männerklöstern bestanden auch zahlreiche Frauenklöster. Das Mönchtum, natürlich für die Regel in der Form des Cönobitentums, fand beim weiblichen Geschlecht um so stärkeren Anklang, da es schon im 3. Jahrh. nicht wenige virgines sacrae, virgines Christi, sogar mit Gelübdeablegung, gab (§ 26, 3). Pachomius gründete bereits zwei Klöster für „Nonnen" (koptisches Wort = casta), das erste in Tabennisi durch seine Schwester Maria.

Außer der Thebais waren auch Unterägypten und Palästina-Syrien bevorzugte Mönchsländer. Dort übte im nitrischen Gebirge, umgeben von zahlreichen Schülern, der Alexandriner Amun oder Ammonius († c. 356) die anachoretische Lebensweise, in der benachbarten sketischen Wüste Makarius d. Ältere oder Große; der hl. Hilarion von Gaza († 371) bürgerte sie in Palästina ein. Hier entstanden bald auch zahlreiche Klöster; im 5. Jahrh. ist namentlich Euthymius († 473)[2] als Mönchsvater berühmt. In Syrien hatte die Wüste Chalcis bei Antiochien („syrische Thebais") ihre Eremitenkolonien, denen eine Zeitlang

[1] J. Leipoldt. Schenute v. Atripe, TU 25, 1 (1903).
[2] R. Génier, Vie de St. Euthyme le Gr., Paris 1909.

auch der hl. Hieronymus angehörte. In Kleinasien und anstoßenden Gegenden förderte das Cönobitentum Eustathius, EB. von Sebaste in Kleinarmenien († c. 380), und ganz besonders sein Schüler, der hl. Basilius d. Gr., EB. von Cäsarea in Kappadozien (s. § 75, 3).[1] Von diesem stammen auch, wenigstens der Hauptsache nach, die zwei Klosterregeln, eine große und eine kleine, die noch heute bei den Mönchen des Orients maßgebend sind. Basilius hat außerdem das Verdienst, die Insassen der Klöster durch Wort und Beispiel auf die Aufgaben der höheren Bildung und des theologischen Studiums hingewiesen zu haben.

An einigen Orten, namentlich in Palästina, kam gegenüber dem gemeinsamen Leben auch das Einsiedlertum wieder mehr zur Geltung, bzw. es entstand eine Art Mischform von beiden, indem die Mönche unter Leitung eines Abtes in getrennten Zellen (τὰ κέλλια) lebten. Man nannte solche Niederlassungen Lauren (λαύρα = vicus). Berühmt war vor allem die große oder alte Laura des hl. Sabas († 532) bei Jerusalem (vgl. § 58, 4). Eine Reihe von griechischen Vätern des 4. und 5. Jahrh., wie namentlich Evagrius Pontikus, Palladius, Isidor von Pelusium und Nilus d. Ä. (vgl. § 75, 6. 7), förderten das Mönchtum durch Abfassung aszetischer Schriften; auch die weitverbreiteten Sammlungen der Mönchssentenzen und -Geschichten (Apophthegmata patrum) waren eine sehr beliebte Lektüre. So gewann das Mönchtum für das Ganze der griechischen Kirche nach innen und außen, selbst für die Kirchenpolitik und die sozialen Verhältnisse, eine gewaltige, immer mehr steigende Bedeutung.

4. Was die Verfassung der Klöster anlangt, so waren die Mönche dieser Zeit fast alle Laien. Sie trugen gleiche Tracht (linnenes Untergewand mit Ledergürtel, darüber ein Schaf- oder Ziegenfell mit Kapuze); ihre Beschäftigung war Handarbeit und Gebet (über das gemeinsame Stundengebet s. § 67, 7). In Ägypten befaßten sie sich mit Feldbau, Anfertigung von Körben, Decken, Matten und ähnlichem Flechtwerk. Die Erzeugnisse der Arbeit wurden verkauft, der Erlös für den Unterhalt des Klosters und zur Unterstützung der Armen verwendet. Geistliche befanden sich in den Klöstern in der Regel nur soviele, als zur Besorgung des Gottesdienstes nötig waren, einer oder einige wenige, je nach der Größe des Klosters. Pachomius schloß sie aus seiner Gesellschaft sogar gänzlich aus, um jeden Anlaß zum Streben nach Ehren und Würden fernzuhalten, und ließ den Gottesdienst durch benachbarte Priester verrichten.

Die Frauenklöster wurden nicht selten mit den Männerklöstern räumlich verbunden oder wenigstens in deren Nähe errichtet, teils mit Rücksicht auf die Seelsorge, teils zum Schutz gegen mögliche räuberische Überfälle. Dieses Verhältnis war freilich nicht ohne sittliche Gefahr. Die Synode von Agde in der Provence 506 (can. 28) und K. Justinian verboten deshalb die Doppelklöster; die 2. Synode von Nicäa 787 (can. 20) untersagte wenigstens

[1] A. Kranich, Die Aszetik in ihren dogmat. Grundlagen bei Basilius d. Gr. 1896. E. F. Morison, St. Basil and his Rule, Lond. 1913. W. K. L. Clarke, St. Basil the Gr. A Study in Monasticism, Cambr. 1913. F. Laun, ZKG 44, 1925, 1/61 (Klosterregeln). Weiteres s. 75, 2.

die Gründung von neuen und traf für die bestehenden entsprechende Anordnungen. Die Einrichtung erhielt sich gleichwohl im Abendland bis zum Ausgang des Mittelalters; ja sie blühte im 12. Jh. von neuem auf (vgl. J. Zeller, WürttVLG 1916, 107 ff.; U. Berlière, Mém. de l'Acad. R. de Belgique 1923).

Auch Kinder wurden schon zur Zeit des hl. Pachomius nicht selten dem Kloster übergeben, und zwar in der Regel mit der bleibenden Verpflichtung zum Mönchsstand. Die Trullanische Synode von 692 (can. 40) forderte ein Mindestalter von 10 Jahren; doch drang die Verordnung nicht durch.

Auf dem allgemeinen Konzil von Chalcedon 451 bemühte sich die kirchliche und staatliche Gesetzgebung, dem Mönchtum festere Formen zu geben, um Mißständen, wie sie in der letzten Zeit vorgekommen waren, vorzubeugen. Es wurde bestimmt, daß alle Mönche in Stadt und Land dem Bischof des betreffenden Sprengels unterstellt sein sollten und kein Kloster ohne seine Erlaubnis errichtet werden dürfe; die Mönche sollen sich dem Fasten und Gebet widmen und das Kloster nicht ohne Not und Auftrag des Bischofs verlassen; Sklaven dürfen nur mit Zustimmung ihrer Herren aufgenommen werden (can. 4). Der Rücktritt in die Welt zur Übernahme eines Amtes und Heirat ist den Mönchen bei Strafe der Exkommunikation verboten (can. 7. 16). Vervollständigt wurde die Klostergesetzgebung in der griechischen Kirche durch K. Justinian und das Trullanum von 692. Vgl. W. Nissen, Die Regelung d. Klosterlebens im Rhomäerreiche 1897.

5. Bei dem Mangel einer einheitlichen Ordnung entwickelten sich, namentlich im Orient, verschiedene Erscheinungsformen des Mönchtums, die nicht nur vom Gewöhnlichen abweichen, sondern teilweise geradezu als Entartungen zu bezeichnen sind. So die sog. Sarabaiten oder Remoboth (Hieron. Ep. 22, 34), die zu zwei oder drei ohne Oberen und feste Satzung in Zellen lebten, auch im Abendland ziemlich verbreitet waren (Regula S. Bened. 1: monachorum deterrimum genus); die Gyrovagen, die vagabundierend von Kloster zu Kloster zogen und nur je drei bis vier Tage als Gäste blieben (l. c.); die Weidenden (Βοσκοί) in Syrien und den angrenzenden Ländern, die unstet auf den Feldern umherschweiften und sich von Kräutern nährten. Aus der religiösen Glut des christlichen Syrertums erwuchsen die mönchsartigen Sekten der Audianer und Messalianer (§ 50, 6. 7). Dazu kommen Besonderheiten des Anachoreten- und Cönobitentums. So die Reklusen (ἔγκλειστοι, reclusi, inclusi), die sich längere Zeit oder für immer in einer Zelle oder einem engen Gemache einschließen bzw. einmauern ließen, eine Art der Aszese, die vom Altertum bis ins 16. Jh. bei Männern und Frauen vorkommt (Regula solitariorum des Priesters Grimlaich in der Diözese Reims im 9. Jh.; vgl. L. Gougaud, RevAM 1, 1920, 209 ff. 313 ff.). Ferner die Styliten d. i. Säulenheiligen[1], deren erster der hl. Simeon († 459) ist. Er brachte 30 Jahre auf einer 40 Ellen hohen Säule bei Antiochien zu, hochangesehen als geistlicher Berater, Friedensstifter, Anwalt der Unterdrückten und Heidenbekehrer. Sein Beispiel wurde von dem hl. Daniel († 493), Simeon d. J. († 596) und zahlreichen anderen nachgeahmt. Es gab sogar Stylitinnen, im Garten Gethsemani zu Jerusalem im 9. Jh. eine ganze Gesellschaft solcher. Im Abendlande bei Trier versuchte der Diakon Wulflaich, ein Langobarde von Geburt, um 485 die stylitische Lebensweise, mußte aber sein Unternehmen wegen der Unbilden der Witterung wieder aufgeben (Gregor. Tur., Hist. Franc. VIII, 15). Endlich sind zu nennen die cönobitisch lebenden Akoimeten d. i. Schlaflosen in Konstantinopel. Sie übten, in mehrere Chöre geteilt, die ununterbrochene Anbetung (ἀκατάπαυστος δοξολογία). Ihr Stifter ist der hl. Alexander († c. 440), früher Offizier zu Konstantinopel, der zuerst am Euphrat und dann am Bosporus ein Kloster gründete. Es

[1] H. Delehaye, RQH 1895 I, 52/103; Les Saints Stylites, Brux. 1923. H. Lietzmann, Das Leben des hl. Simeon Stylites, TU 32, 4 (1908).

gab stets nur ein Akoimetenkloster bei bzw. in Konstantinopel. Das später namentlich im Bilderstreit berühmte Kloster Studion, gegründet durch den Konsular Studius (463), befolgte nicht jene Ordnung, wenn es auch Akoimetenmönche aufnahm (vgl. J. Pargoire, DictAC I, 307/21; S. Vailhé, DictHE I, 274/82).

6. Im **Abendland** wurde das Mönchtum durch den hl. Athanasius näher bekanntgemacht und empfohlen, und zwar sowohl mündlich aus Anlaß seiner Verbannung nach Trier 335/38 (§ 48, 2), als namentlich durch seine schon um 370 von Evagrius von Antiochien (§ 50, 1) ins Lateinische übersetzte Vita S. Antonii, deren tiefe Wirkung auch Augustinus (Conf. VIII, 6) bezeugt. Auf einsamen Inseln des Mittelmeeres gab es schon frühe Einsiedler. Entsprechend den andersartigen klimatischen Verhältnissen und dem nüchterneren, auf das Praktische hin gerichteten Sinne der Abendländer handelt es sich bei diesen aber ganz überwiegend um das Cönobitentum, das hier auch weit mehr als Träger höherer Bildung und sozial-caritativer Tätigkeit erscheint als im Orient. An verschiedenen Orten entstanden klösterliche Niederlassungen von Männern und Frauen, durch die Führer der Kirche jener Zeit, wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Paulinus von Nola u. a., veranlaßt oder gefördert. Die Bekämpfung des Mönchtums durch Helvidius, Jovinian und Vigilantius (vgl. § 70, 3) konnte dagegen in keiner Weise aufkommen. Hieronymus und Rufinus, beide zu seinem Preise auch literarisch hervorragend tätig (Hieronymus: Vita Pauli, Malchi, Hilarionis; Rufinus: Historia monachorum in Aegypto sive de vitis patrum, übrigens kein Originalwerk, sondern Bearbeitung nach dem Griechischen), begeisterten vornehme römische Damen für die Aszese und brachten selbst Jahrzehnte ihres Lebens zu Bethlehem bzw. Jerusalem inmitten einer ganzen Kolonie abendländischer Mönche und Nonnen zu. In Gallien ist der berühmteste Vertreter und Förderer des Mönchtums der hl. **Martinus** von Tours († 397).

Martinus, als Sohn eines römischen Offiziers in Pannonien geboren, war zuerst Soldat, dann Exorzist bei Bischof Hilarius von Poitiers, Einsiedler auf der Insel Gallinaria bei Genua und zuletzt (c. 371—97) Bischof von Tours. Auch als solcher behielt er trotz eifriger Missionstätigkeit unter dem gallischen Landvolke (vgl. § 41, 6) das mönchische Leben bei und wirkte dafür, nicht ohne Widerstreben der Weltgeistlichkeit, nach Kräften in Gallien und durch seine Schüler bis nach Britannien und Spanien. Aus seiner Zelle bei Poitiers erwuchs das Kloster Ligugé, aus seiner Einsiedelei an der Loire ging Marmoutier (= maius monasterium) hervor. Das Martinusgrab zu Tours wurde eine der besuchtesten Wallfahrtsstätten des Mittelalters; der Mantel (cappa) des Heiligen, der Hofgeistlichkeit (capellani) zur Bewachung anvertraut, war ein hochgeschätztes „Heiltum" des Frankenreiches. Die Verehrung des hl. Martin verbreitete sich weithin (Martinskirchen), er wurde gewissermaßen der merowingisch-fränkische Nationalheilige. Eine panegyrische Vita verfaßte schon c. 390/400 Sulpicius Severus, nebst drei ergänzenden Briefen und Dialogi hg. von C. Halm 1866, deutsch von P. Bihlmeyer BKV 20, 1914. B. Gregor von Tours (§ 78, 4) schrieb vier Bücher De virtutibus S. Martini. Mg. von A. Lecoy de la Marche, Tours ²1890; A. Regnier, Paris 1907; E. Ch. Babut,

Paris 1912 (aus RHLR 1910/12; hyperkritisch); gegen Babut: H. Delehaye, Anal. Boll. 1920, 5/136 u. C. Jullian, Revue des Études anciennes 1922/23; für Babut: E. M. Bloch, RHLR 1921, 44/57. J. M. Besse, Le tombeau de S. Martin de T., Paris 1922.

In Südgallien stiftete der hl. Honoratus, nachmals Bischof von Arles, um 410 auf der Insel Lerinum (Lérins) bei Nizza ein Kloster, das ein Sitz wissenschaftlichen Strebens und eine Pflanzschule trefflicher Bischöfe (vgl. § 60, 2) geworden ist. Bald darauf errichtete Joh. Cassianus († c. 435)[1], ein gebürtiger Scythe aus der Dobrudscha, der uns schon beim Gnadenstreite begegnet ist (§ 57, 2), zu Marseille zwei Klöster, eins für Männer (St. Viktor), und eins für Frauen; vorher hatte er eine Reihe von Jahren bei den Anachoreten Unterägyptens zugebracht. Er legte seine aszetischen Erfahrungen in zwei geschätzten Werken (De institutis coenobiorum und Collationes patrum) nieder. Im 6. Jahrh. machte sich namentlich der hl. Cäsarius, EB. von Arles († 542; vgl. § 78, 4), um die Ordnung des Mönchswesens in Südgallien verdient; er verfaßte auch zwei treffliche Regeln für Mönche und Nonnen; für letztere gründete er ein Kloster zu Arles unter seiner Schwester Cäsaria als Äbtissin.

Die Einrichtung und Verfassung der abendländischen Klöster war im wesentlichen dieselbe wie im Orient. Da längere Zeit keine Regel sich größerer Verbreitung erfreute, so gab es im einzelnen viele Verschiedenheiten. Cassian bezeugt (De instit. coenob. II, 2), daß fast jedes Kloster seine eigene Ordnung hatte; er selbst milderte manches an den strengen orientalischen Forderungen. Die Aufnahme von Kindern zur Erziehung für das klösterliche Leben war ganz gewöhnlich; das Vorbild von I Kön. 1, 24 ff. und die weite Ausdehnung der väterlichen Gewalt nach römischer Auffassung waren dabei von entscheidender Bedeutung. Man nannte solche Klosterzöglinge Oblati, Donati, während die in reiferem Alter eintretenden Personen dagegen Conversi hießen. P. Gregor d. Gr. verlangte zwar von den Klöstern Kampaniens und der benachbarten Inseln, daß sie Jünglinge nicht vor dem 18. Jahre aufnehmen sollten (Ep. I, 50); doch blieb jene Sitte bestehen. Die Synode von Toledo 633 (can. 49) erklärte: Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit; dieser Grundsatz, der wie eine Art Rechtsaxiom in das kirchliche Gesetzbuch überging (Decret. Grat. c. 3 C. XX q. 1), galt im allgemeinen durch das ganze Mittelalter.

7. Eine tiefgreifende und segensreiche Reform des Klosterwesens bahnte der hl. **Benedikt** von Nursia (c. 480—543)[2], der

---

[1] Opera in PL 49/50; ed. M. Petschenig, 2 vol. 1886/8. A. Hoch, s. § 57. O. Abel, Studien zu C., Diss. 1905. L. Wrzol, Divus Thomas 1918/24 (Psychologie u. Sündenlehre).

[2] J. Mabillon, Annales O. S. B., 6 fol. (bis 1157) Paris. 1703/19. Mg. über Benedikt von A. L'Huillier, Par. 1905; I. Herwegen, ³1926; K. Brandes-A. Staub 1920. Zur Quellenfrage vgl. H. Schrörs, ZkTh 1921, 169/207; St. Hilpisch, ebd. 1925, 358/86. Br. Albers, Der Geist des hl. Benedikt ²·³1921; StMBenO 1925, 32/53 (Ben. u. Cassian). W. Fink, StMBenO 1924, 247/53; 1925, 183/91 (Einsiedlerzeit B.s). Ausgabe der Regel von C. Butler 1912; B. Linderbauer 1922 (mit philol. Kommentar), vgl. G. Morin, RevBén 1922, 119/34; deutsch übers. von E. Schmidt ⁴1914 u. P. Bihlmeyer, BKV 20 (1914), auch sep. ³1926. L. Traube, Textgesch. der Regula S. Ben., Abh.

Patriarch des abendländischen Cönobitentums, an. Dem sittenlosen Treiben seiner Studiengenossen in Rom entfliehend, zog sich der junge Patrizier zu strenger Aszese in die Sabinerberge zurück, lebte insbesondere drei Jahre als Einsiedler in einer Höhle bei Subiaco und errichtete dort, nachdem er vorübergehend die Vorstandschaft eines benachbarten Klosters geführt hatte, für seine zahlreichen Schüler zwölf kleine Mönchskonvente. Zuletzt übersiedelte er nach Kampanien und gründete 529 auf dem Berge bei Casinum an der Stelle eines alten Jupitertempels das berühmte Kloster Monte Cassino, die Wiege des Benediktinerordens, wo er hochverehrt bis zu seinem Tode (21. März 543) wirkte. Eine Niederlassung von sanctimoniales unter seiner Schwester Scholastika entstand in der Nähe. Benedikt gab seinen Mönchen eine durch pädagogische Weisheit, maßvolle Aszese und organisatorisches Geschick ausgezeichnete Regel (regula monachorum). Von Päpsten, namentlich Gregor d. Gr., der selbst Benediktinermönch war und dem hl. Benedikt das 2. Buch seiner legendenreichen Dialogi widmete (§ 64, 5), und Königen warm empfohlen verbreitete sich dieselbe über das ganze Abendland und verdrängte allmählich die anderen Regeln, wie die des hl. Cäsarius und Kolumban (s. u.). Bis zum 12. Jahrh. blieb sie im Westen die wesentliche Grundlage des klösterlichen Lebens und wurde die fruchtbare Wurzel mancher neuen Ordensgründung. Die Hauptaufgabe des Mönches ist nach Benedikt die Pflege des liturgischen Gottesdienstes (opus Dei, divinum officium, s. § 67,7); daneben wird aber auch die Pflicht der körperlichen Arbeit und der lectio divina betont. Grundprinzipien der ‚schola dominici servitii' und zugleich Gegenstand des Gelübdes bei der Profeß sind die stabilitas, conversatio (später conversio) morum (= sittliche Lebensführung) und oboedientia unter dem väterlichen Regiment des Abtes (Reg. c. 58). Durch die Stabilität wurde nicht bloß dem so häufigen Schwanken zwischen Kloster und Welt, sondern namentlich auch dem beklagten Umherschweifen der Mönche ein Ende gemacht. An wissenschaftliche Studien dachte der hl. Benedikt zunächst kaum, da die Zeit der Völkerwanderung solchen wenig günstig und die meisten Mönche Laien waren. Aber bald trat hierin ein Wandel ein. Der frühere ostgotische Staatsmann Cassiodor (§ 43, 3; 78, 2) gründete nach Niederlegung seiner Ämter auf seinen Besitzungen in Kalabrien um 538 das Kloster Vivarium („Fischteich") und hielt seine

---

München 25, 2 (²1910). G. Grützmacher, Die Bedeutung B.s u. s. Regel 1892; Harnack-Ehrung 1921, 212/8. M. Rothenhäusler u. I. Herwegen, Studien zur benedikt. Profeß 1912. C. Butler, Benedictine Monachism, Lond. ²1924, franz. v. Ch. Grolleau, Paris 1924. W. Kalberer, Die Anfänge der Schule des Benediktinerordens, Diss. 1920. G. H. Hörle, s. § 60. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I, 1924, 110 ff.

Mönche neben den Übungen der Frömmigkeit zum Sammeln und Abschreiben alter Handschriften und zu gelehrter Tätigkeit an. Da viele Benediktiner seinem Beispiele folgten, wurde ihr Orden auch in geistiger Beziehung ein Wohltäter der Menschheit. Wie er wüste Gegenden urbar machte und ungebildeten Völkern die Segnungen einer höheren materiellen Kultur vermittelte, so rettete er nicht wenige der literarischen Schätze des klassischen Altertums und der Väterzeit über die Wirren der Völkerwanderung hinüber. Er ward einer der großen Erzieher der Germanen und der Hauptträger der höheren Bildung und theologischen Wissenschaft im Frühmittelalter. Durch Gregor d. Gr. auf das Feld der äußeren Mission gewiesen (§ 44, 4), leistete er auch auf diesem Gebiete Bedeutendes.

8. Als Erneuerer des Mönchtums und des religiös-kirchlichen Lebens in Gallien ragt am Ende des 6. und Anfang des 7. Jahrh. der hl. **Kolumban** (c. 540—615)[1] hervor. Von dem irischen Kloster Bangor mit 12 Gefährten ausgegangen, wirkte der strenge Aszet und gewaltige Bußprediger zuerst in der Bretagne, dann 20 Jahre (590—610) in Burgund und gründete dort drei Klöster, zu Anegray (Anagrates), Luxeuil (Luxovium) und Fontaines (Fontanas). Infolge eines Konfliktes mit dem König Theuderich und dessen Großmutter Brunhilde vertrieben, wandte er sich der Alamannenmission am Züricher- und Bodensee zu (§ 79) und zog zwei Jahre später über die Alpen nach Oberitalien, wo er an der Trebbia südwestlich von Piacenza das berühmte Kloster Bobbio ins Leben rief (614). Die Regel Kolumbans forderte eine außerordentliche Strenge der Bußübung; selbst kleine Fehler wurden mit körperlicher Züchtigung geahndet. Sie genoß im Frankenreich und in Oberitalien geraume Zeit großes Ansehen und ziemliche Verbreitung, wich aber vom Ende des 7. Jahrh. an allmählich der milderen und anpassungsfähigeren Benediktinerregel, nachdem eine Zeitlang eine gewisse Mischung zwischen beiden bestanden hatte.

§ 73.

Das soziale und sittliche Leben unter dem Einfluß des Christentums[2].

1. Der Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben war in den ersten drei Jahrhunderten nur ein sehr beschränkter

[1] Jonas, Vitae S. Columbae etc., ed. B. Krusch 1905. Kol. Regel hg. v. O. Seebaß, ZKG 15, 1895, 366 ff.; 17, 1897, 215 ff.; 40, 1922, 132 ff.; vgl. B. Krusch, NA 46, 1925, 148/57. Mg. v. E. Martin, Par. 1905; J. Laux 1919. G. Morin, RevBén 1926, 164/77 (K.s Psalmenkommentar). A. Malnory, Quid Luxovienses monachi ad regulam monasteriorum etc. contulerint, Par. 1894.

[2] W. Lecky, Sittengesch. Europas v. Augustus bis Karl d. Gr., deutsch v. Jolowicz, 3 Bde ³1904. G. Grupp, Kulturgesch. d. röm. Kaiserzeit, 2 Bde

gewesen. Als aber das Christentum den Kaiserthron bestiegen hatte, eröffnete sich ihr ein unabsehbares Feld der Tätigkeit. Ihre Predigt, Katechese, Sakramente und Zuchtmittel wirkten belebend, reinigend und erhaltend auf die antiken Kulturvölker, von Grund auf erzieherisch und neubildend bei den noch unzivilisierten Germanenstämmen. Unaufhörlich war sie mit Unterstützung der Staatsgewalt bemüht, Schäden abzustellen und Reformen durchzuführen. Zwar gab es infolge der durch gesetzliche Maßregeln betriebenen, naturgemäß oberflächlichen Massenbekehrung viele Namenchristen. Die Kirche war, wie Hieronymus (Vita Malchi c. 1) sich ausdrückt, wohl mächtiger und reicher, aber an Tugenden schwächer geworden (potentia quidem et divitiis maior, sed virtutibus minor). Die Zucht lockerte sich und das religiöse Leben wurde verflacht. Vielfach wucherten auch der Aberglaube (Magie, Astrologie usw.) und heidnische Laster offen oder im geheimen weiter; bei der allzu raschen Entwicklung der Dinge und den vielfachen äußeren Hemmnissen, zumal in den stürmischen Zeiten der Völkerwanderung, gelang es der Kirche trotz aller Anstrengungen nicht, sie völlig auszurotten. Über die Verderbtheit der städtischen Bevölkerung

---

1903/4, I [2.3] 1921; Kulturgesch. des MA I[3] 1921. G. Kurth, Les origines de la civilisation mod., 2 vol. Par. [7]1923. R. v. Poehlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. des Sozialismus in d. antiken Welt, 2 Bde [3]1925. Ch. Bigg, The Church's Task under the Roman Empire, Oxf. 1905. E. Troeltsch, Die Soziallehren d. christl. Kirchen u. Gruppen 1912 (Ges. Schriften I); Augustin, Die christl. Antike u. das MA. 1915. O. Schilling, Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche 1914; Die christl. Soziallehren 1926 (gegen Troeltsch). B. A. Fuchs, Der Geist der bürgerlich-kapitalist. Gesellschaft, Grundlagen u. Voraussetzungen 1914. A. Dopsch, Wirtschaftl. u. soziale Grundlagen der europ. Kulturentwicklung von Cäsar bis Karl d. Gr., 2 Bde [2]1923/5. O. Dittrich, Die Systeme der Moral, Gesch. der Ethik II 1923. L. Hughes, The Christian Church in the Epistles of S. Jerome, Lond. 1923. M. Weber, Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur, in Ges. Aufsätze zur Sozial- u. Wirtschaftsgesch. 1924. G. Schnürer, Kirche u. Kultur im MA. I 1924. E. Salin, Civitas Dei 1926. — G. Ratzinger, Gesch. d. kirchl. Armenpflege [2]1884. G. Uhlhorn, Die christ. Liebestätigkeit, 3 Bde 1882/90. L. Lallemand, Hist. de la charité, 4 vol. Par. 1900/12. U. Benigni, Storia sociale de la Chiesa I—IV, 1, Milano 1907/23. F. Schaub, Die kath. Caritas u. ihre Gegner 1909. F. Marx, Zur Gesch. d. Barmherzigkeit im Abendland 1917. W. Schönfeld, ZRG kan. Abt. 12, 1922, 1/54 (Xenodochien in Italien und Frankreich). D. Gorce, Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV[e] et V[e] siècles, Paris 1925. — J. A. Möhler, Ges. Schriften II, 54/140 (Aufhebung der Sklaverei). Th. Zahn, Sklaverei u. Christent. 1879 (auch in Skizzen aus d. Leben d. alten Kirche [3]1908). H. Wallon, Hist. de l'esclavage dans l'antiquité, 3 vol. Par. [2]1879. P. Allard, Les esclaves chrét., P. [5]1913; Les origines du servage en France, P. 1912; DictApol I, 1457/522. A. Steinmann, Die Sklavenfrage in der alten K. 1910; Sklavenlos u. alte K. [2.4]1922. F. Schaub, Studien z. Gesch. d. Sklaverei im Frühmittelalter 1913. P. Bernard, Étude sur les esclaves et les serfs de l'Église en France du VI[e] au XIII[e] s., Paris 1919. J. J. Koopmans, De servitute antiqua et religione christiana capita selecta I, Diss. Groningen 1920. — Weitere Lit. s.u. und § 26; 41; 43.

klagt namentlich der Presbyter Salvianus von Marseille († c. 480), der „Jeremias" seiner Zeit, in beweglichen Worten (De gubernatione Dei) und beschämt die katholischen Römer durch den Hinweis auf die sittlichere Lebensführung der heidnischen und arianischen Barbaren.

Gleichwohl war der Geist der Liebe und Opferwilligkeit, der früher auf die Heidenwelt einen so großen Eindruck gemacht hatte, keineswegs erloschen; die Not der Zeit weckte vielmehr neue Kräfte im Dienste der christlichen Caritas. Die Geschichte berichtet von zahlreichen und großen Werken der Wohltätigkeit. Ein Teil des Kirchengutes war für die Armen bestimmt (vgl. § 60, 4). Die Bischöfe wurden verpflichtet, den Dürftigen und Notleidenden Nahrung und Kleidung zu verschaffen. In großartigem Maßstab war die kirchliche Armenpflege z. B. in Konstantinopel und Antiochien organisiert. Die Synode von Tours 567 (can. 5) wies jede Stadt an, nach Kräften für ihre Armen zu sorgen. Es erstanden zahlreiche Anstalten zum Besten der leidenden Menschheit: Kranken-, Armen-, Waisen- und Findelhäuser, Fremdenherbergen usw., Einrichtungen, die der alten Welt im ganzen fremd waren und deren segensreiches Wirken am besten der vergebliche Versuch Kaiser Julians beweist, sie auch bei den Heiden einzuführen (vgl. § 41, 3). Berühmt war vor allem das Hospital, das von Basilius d. Gr. zu Cäsarea gegründet und nach ihm Basilias genannt wurde, das Vorbild vieler ähnlicher Stiftungen in Kappadozien und anderen Provinzen.

Ein glänzendes Beispiel christlicher Wohltätigkeit und Aszese ist die hl. Melania d. J. aus römischem Hochadel, die mit ihrem Gatten Pinian ihr Millionenvermögen für Almosen und kirchliche Zwecke dahingab (seit 404) und fortan meist als Vorsteherin eines von ihr gegründeten Frauenklosters zu Jerusalem lebte († 439), Pinian als Mönch am Ölberg († 431 od. 432). Vita S. Melaniae von Gerontius, ed. Card. Rampolla del Tindaro, Roma 1905; deutsch v. St. Krottenthaler, BKV 5 (1912). Mg. v. G. Goyau, Paris 1908; E. da Persico, deutsch v. R. Banz 1912.

2. Neuerdings wurde mehrfach behauptet, die Kirchenväter hätten nicht nur Handel und Gewerbe schroff verurteilt, sondern sogar das Privateigentum verworfen und kommunistischen Ideen gehuldigt. Doch ist dies nicht zutreffend bzw. stark übertrieben. Wenn einige Väter, wie z. B. Ambrosius und Gregor von Nyssa, das Handeltreiben eine schmutzige und schimpfliche Erwerbsart nennen und der arianische Verfasser des fälschlich Chrysostomus zugeschriebenen Opus imperfectum in Matthaeum (§ 76, 10) sogar sagt: Nullus christianus debet esse mercator, so sind sie dabei einerseits von der antiken Geringschätzung des materiellen Erwerbslebens beeinflußt, wollen aber andererseits als strenge Sittenprediger vor allem den Krämergeist und die unlautere Gewinnsucht, überhaupt die Auswüchse des (Spekulations-)Handels treffen, nicht jedes Handeltreiben schlechtweg verpönen, das den Geistlichen ja auch erst durch K. Valentinian III verboten wurde (vgl. § 60, 4). In den Schichten der kleinen Handwerker, Gewerbetreibenden und Kaufleute hatte das Christentum von Anfang an seine stärkste und sicherste Anhängerschaft. Die angeblich gegen das Privateigentum gerichteten Aussprüche sind teils unecht, teils bekämpfen sie den schlechten Gebrauch der materiellen Güter,

oder sie vertreten, ohne die Rechtmäßigkeit des Privatbesitzes zu bezweifeln, einen gewissen idealen oder „Liebes-Kommunismus“ nach dem Vorbild Platos und der Urgemeinde zu Jerusalem, was als Reaktion gegen die Habsucht und den Materialismus gewisser, namentlich großstädtischer Kreise jener Zeit wohl begreiflich ist. Der von Hieronymus (Ep. 120, 1) beifällig zitierte Satz: Dives aut iniquus aut iniqui heres, ist eine heidnische Sentenz und in erster Linie als Satire zu werten. Mit großer Klarheit spricht sich der hl. Augustinus über die sittliche Erlaubtheit des Eigentums, Reichtums und Handels aus. — Vgl. J. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren d. Kirchenväter 1907. O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in d. altkirchl. Lit. 1908; Die Staats- und Soziallehre d. hl. Augustinus 1910; ThQ 1910, 214 ff. (zum Opus imperf. in Mt.); Naturrecht und Staat usw., s.o. F. X. Funk, Handel und Gewerbe im christl. Altert., AU II, 60/77; Reichtum u. Handel im christl. Altert. ebd. III, 150/9 (gegen L. Brentano). J. A. Ryan, Alleged Socialism of the Church Fathers, New York 1913. M. Huebner, Untersuch. über das Naturrecht in der altchrist. Lit. bis Augustin, Diss. 1918 (dazu O. Schilling, HpBl 164, 1919 II, 640/7). Weitere Lit. s. o. und § 8; 26 (F. Hauck).

3. Die **Sklaverei** fand die Kirche als eine im sozialen Leben des römischen Reiches tiefeingewurzelte, anscheinend unentbehrliche Institution vor und sie war zunächst gar nicht in der Lage, daran etwas zu ändern. Sie anerkannte sie daher und besaß auf ihren Gütern selbst Sklaven. Indes bemühte sie sich von Anfang an, geleitet von der Überzeugung der Gleichheit aller Menschen vor Gott (I Kor. 12, 13; Gal. 3, 28), das Verhältnis zwischen Herrn und Sklaven aus einem bloß rechtlichen in ein sittliches zu verwandeln und die Härte des römischen Gesetzes durch die christliche Liebe zu mildern. In rein kirchlicher Beziehung bestand der Klassenunterschied überhaupt nicht. Der Sklave ward als Bruder im Herrn betrachtet und genoß dieselben Gnadenmittel wie der Herr, die kirchlichen Würden waren auch ihm zugänglich, vorausgesetzt, daß er die Freiheit erlangte (§ 60, 5). Umgekehrt unterlag der Herr im Falle eines Fehltrittes der gleichen Strafe wie jener. Unter dem Einfluß des Christentums, das die Pflicht der Arbeit für alle betonte, minderte sich allmählich die Zahl der Sklaven; ihre Freilassung ward als gutes Werk empfohlen und häufig geübt. Die staatliche Gesetzgebung, die aus Humanitätsgründen schon seit Beginn der Kaiserzeit, und namentlich unter den sog. „guten“ Kaisern des 2. Jahrh. vielfach zugunsten der Sklaven tätig gewesen war, setzte dieses Verfahren im christlich werdenden Reiche mit größerem Eifer fort. Konstantin d. Gr. stellte die absichtliche Tötung eines Sklaven dem Morde gleich. Er verordnete ferner, daß die Freilassung in der Kirche oder gottesdienstlichen Versammlung der Christen wie bisher in heidnischen Tempeln die Rechtswirkung einer feierlichen manumissio haben sollte; Kleriker durften ihre Sklaven sogar durch irgendwelche letztwillige Verfügung oder formlose Erklärung freilassen. Justinian hob alle gesetzlichen Beschränkungen der Sklavenbefreiung auf, räumte, den Stand der Freigelassenen beseitigend, den emanzipierten Sklaven die vollen bürgerlichen Rechte ein und gestattete den Sklaven, mit Zustimmung des Herrn eine Freie zu heiraten. Wenn in den wirren Zeiten der Völkerwanderung, wo alle Bande der Ordnung sich lösten, ein Rückschlag erfolgte und viele Freie wieder in den Sklavenstand versetzt wurden, so besserte doch das Vordringen des christlichen Geistes ihre Lage, und an Stelle der Sklaverei trat im Frühmittelalter allmählich die Leibeigenschaft und Hörigkeit in verschiedenen Abstufungen.

Konstantin d. Gr. milderte auch das frühere vielfach so grausame **Gerichtsverfahren,** indem er eine Reihe von harten Strafarten aufhob, besonders das Brandmarken auf der Stirne und die Verurteilung zu blutigem Zirkuskampf. Die Kreuzesstrafe kam jedenfalls noch im Laufe des 4. Jh. außer Brauch, wenn ihre Anwendung nicht schon durch Konstantin verboten worden sein sollte. Derselbe Kaiser verlangte ferner eine menschlichere Behandlung der

Gefangenen. Ein späteres Gesetz (409) beauftragte die Bischöfe, die Gefängnisse regelmäßig zu besuchen, um die Behandlung der Gefangenen zu überwachen und ungerechten Einkerkerungen zu begegnen. Die Synode von Orleans 549 (can. 29) ordnete eine materielle Unterstützung der Gefangenen an. Von Bedeutung war auch die Verleihung des Asylrechtes, das von den heidnischen Tempeln auf die kirchlichen Gebäude überging. Vgl. K. Krauß, Im Kerker vor u. nach Christus 1895. J. Gröll, Die Elemente des kirchl. Freiungsrechtes 1911.

4. Noch mehr geschah für die Erhaltung des **Menschenlebens.** Das Christentum brachte vor allem hinsichtlich des Selbstmordes, der von der stoischen Philosophie theoretisch gerechtfertigt und häufig genug geübt wurde, ein strengeres Urteil zur Geltung. Der hl. Augustinus wies in seiner Schrift über den Gottesstaat (I, 22—27) dessen unbedingte Sündhaftigkeit ausführlich nach. Die Synode von Braga in Spanien 563 (can. 16) schloß die Selbstmörder von der Kommemoration beim hl. Opfer und vom kirchlichen Begräbnis aus. Noch entschiedener wurde durch die Kirche von Anfang an die heidnische Sitte der Tötung der Kinder im Mutterschoß oder nach der Geburt und ihre Aussetzung bekämpft (vgl. § 26, 3). Jetzt wurden ihre Bemühungen auch durch die Staatsgewalt unterstützt. Konstantin d. Gr. erklärte die auf Grund der väterlichen Gewalt vollzogene Tötung eines Kindes für parricidium und belegte sie mit Strafe. Er bekämpfte auch die Aussetzung der Kinder, zunächst indem er das Kind völlig dem etwaigen Ernährer zusprach, später durch ein eigentliches Verbot. Von den besseren Christen von Anfang an verabscheut (§ 26, 1), wurden die verrohenden unmenschlichen Gladiatorenkämpfe bereits durch Konstantin ausdrücklich getadelt und durch das schon erwähnte Verbot, Verbrecher in der Arena zu verwenden, eingeschränkt. Unter K. Honorius (395—423) wurden sie völlig abgeschafft; die Erzählung vom Opfertod eines Mönches Telemachus oder (nach dem Martyrol. Hieronym.) Almachius, der vom Orient nach Rom gekommen sein soll, um den Spielen (404? 391?) ein Ende zu bereiten (Theodoret H. E. V, 26), dürfte des geschichtlichen Kernes nicht entbehren (vgl. J. P. Kirsch, RQ 1912, 207/11; DictHE II, 630 f.; H. Delehaye, Anal. Boll. 33, 1914/9, 421/9).

5. Was endlich das **Geschlechtsleben** anlangt, so fehlte es in der antiken Welt zwar nicht völlig an einer reineren Auffassung. Aber beim Beginn der christlichen Zeit bildete sie bereits eine Ausnahme; im allgemeinen herrschte eine sehr laxe Anschauung und Praxis, nur der Ehebruch, und auch er nicht immer, erfuhr eine strengere Beurteilung. Die entsittlichende Wirkung der heidnischen Mythologie, der Literatur, mancher öffentlicher Feste, des Theaters ist vielfach bezeugt. Das Christentum brachte dagegen auch in dieser Beziehung eine höhere Sittlichkeit zum Bewußtsein. Die Kirche schritt gegen den Ehebruch und gegen den geschlechtlichen Verkehr der ledigen Personen mit gleicher Schärfe ein (vgl. die Geschichte der Bußdisziplin § 24 u. 68). Den gröberen Ausschreitungen des Lasters wurde bereits auch durch die ersten christlichen Kaiser Einhalt getan. Nicht so rasch gelang es, den Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe, für den namentlich Augustinus mit Entschiedenheit eintrat (vgl. J. Peters, Die Ehe nach d. Lehre des hl. Aug. 1918), zur allgemeinen Anerkennung und Durchführung zu bringen; im Orient blieb man hierin mit Rücksicht auf die staatliche Gesetzgebung, welche die Ehescheidung unter gewissen Bedingungen erlaubte, dauernd nachsichtiger, und bei den germanischen Völkern, namentlich ihren Vornehmen und Fürsten, herrschten da und dort noch jahrhundertelang mehr oder weniger laxe Ansichten und Sitten. Vgl. K. Böckenhoff, Reformehe u. christl. Ehe 1912.

Nach Gregor von Tours (Hist. Franc. VIII, 20) behauptete auf der Synode von Mâcon 585 ein Bischof, mulierem hominem non posse vocitari; er habe sich aber, nachdem man ihm viele (biblische) Beweisgründe entgegengehalten, in der Sache beruhigt. Jene Äußerung hat, seitdem sie am Ende des 16. Jh. in kirchenfeindlicher Tendenz wieder hervorgezogen wurde, manche Erörterungen veranlaßt. Sie hängt wohl weniger mit einer allerdings bei Klerikern

und Mönchen gelegentlich vorkommenden Geringschätzung des weiblichen Geschlechtes zusammen, als vielmehr mit der sprachlich-etymologischen Frage, ob die Bezeichnung homo, die in den sich bildenden romanischen Sprachen (homme, uomo) bereits in einem Bedeutungswandel begriffen war, ferner noch auf die Frauenwelt angewendet werden könne. Vgl. G. Kurth, RQH 51, 1912, 556/60; Études franques I, Brux. 1919, 161/9. Hefele-Leclercq III, 1, 211 ff. H. Finke, Die Frau im MA. 1913, 82 f.

V. Kapitel.

Die kirchliche Literatur und Wissenschaft[1].

§ 74.

Der allgemeine Charakter der kirchlichen Literatur.

1. Mit dem Siege des Christentums über den heidnischen Staat am Anfang des 4. Jahrh. tritt die kirchliche Literatur und Wissenschaft in ihre Blütezeit ein. Die vielen theologischen Kämpfe erzeugten die größte geistige Regsamkeit; eine Reihe von Männern griff in die Bewegung ein, die ebenso durch seltene Begabung hervorragten, wie sie auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit standen. Da es in erster Linie galt, den christlichen Glauben gegen verflachende Neuerungen und häretische Auffassungen zu sichern, so hat die Literatur vorwiegend ein dogmatisch-polemisches Gepräge. Doch wurden auch die anderen Zweige der Theologie eifrig gepflegt. Der glänzende Aufschwung hielt an bis zur allgemeinen Synode von Chalcedon 451. Seit der Mitte des 5. Jahrh. aber zeigte sich ein Nachlassen der schöpferischen Kraft, obgleich es auch späterhin an einzelnen bedeutenden Erscheinungen nicht fehlt.

2. Die Hauptsitze des wissenschaftlichen Lebens waren im Orient Alexandrien und Antiochien. Diese beiden Namen bezeichnen zugleich die bedeutendsten theologischen Schulen und Richtungen der Zeit. Ihre Verschiedenheit kommt namentlich auf dem Gebiete der Exegese und Christologie zum Ausdruck. Während die Alexandriner mit Vorliebe die allegorisch-mystische Interpretation pflegten, die früher in Origenes ihren entschiedensten und gelehrtesten Vertreter gehabt hatte, sahen es die Antiochener vor allem auf eine grammatisch-historische

[1] Vgl. die Lit. bei § 36 u. 40. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III 1912, [2]1923 (4. Jh.), IV 1924 (5. Jh. u. syrische Lit.). G. Rauschen, Grundriß der Patrologie [8.9] 1926; Das griech.-röm. Schulwesen zur Zeit d. ausgehenden Heidentums 1901. J. Stiglmayr, Kirchenväter u. Klassizismus 1913. — J. Kihn, Die Bedeutung d. antioch. Schule auf d. exeget. Gebiete 1866. Ph. Hergenröther, Die antioch. Schule u. ihre Bedeut. auf d. exeg. Gebiete 1866. E. v. Dobschütz, Vom vierfachen Schriftsinn, Harnack-Ehrung 1921, 1/13.

Erklärung der Hl. Schrift ab. Die antiochenische Exegetenschule war schon von Lucian dem Martyrer (§ 32, 3) um die Wende des 3. Jahrh. begründet worden; jetzt gelangte sie, hauptsächlich durch den Anstoß, den der Arianismus mit seiner falschen Auslegung zu einer gründlicheren Erforschung der Hl. Schrift gab, zu voller Ausbildung. Die biblische Exegese erhob sich bei den Antiochenern zur Geltung einer eigentlichen Wissenschaft, während die Alexandriner bei ihren einseitigen und zum Teil falschen Grundsätzen es trotz allen Aufwandes an Geist und Scharfsinn nicht über Versuche und Ansätze hinaus brachten. Der weitere Gegensatz beider Schulen in der Christologie hängt mit jenem zusammen. Bei ihrer mehr nüchternen und verstandesmäßigen Auffassung des Christentums bemühten sich die Antiochener, das Göttliche und Menschliche in Christus sorgfältig zu scheiden; einige gingen in diesem Streben so weit, daß sie die Einheit in dem Erlöser gefährdeten (vgl. § 54). Umgekehrt legten die Alexandriner den Hauptnachdruck auf die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur; diese Richtung artete mit der Zeit in Monophysitismus aus (vgl. § 55).

3. Das wissenschaftliche Leben ging indessen nicht in jenen beiden Schulen auf. Es war mehr oder weniger über die ganze Kirche verbreitet. An den verschiedensten Orten sehen wir Kirchenlehrer ersten Ranges. Die lateinische Kirche des Abendlandes, obwohl anfangs noch stark von der griechischen Theologie abhängig, stellte in Hilarius, Ambrosius, Hieronymus bedeutende Geister und errang in ihrem größten Theologen Augustinus die morgenländische Kirche sogar überragenden Ruhm und Bedeutung. Aber auch Syrien und Armenien treten in dieser Periode in achtunggebietender Weise in den Bereich der christlichen Literatur ein.

§ 75.

Die Blütezeit der griechischen Theologie im 4. und 5. Jahrhundert. Syrer und Armenier.

1. Die Reihe der griechischen Väter dieser Zeit eröffnet der gelehrte „Vater der Kirchengeschichte", **Eusebius*** († 339 oder 340)[1], Bischof von Cäsarea in Palästina, Schüler (vorher

[1] PG 19—24. Praep. ev. ed. E. H. Gifford, 4 vol. Oxf. 1903; Dem. ev. ed. I. A. Heikel 1913; C. Marc. et De eccles. theol. ed. E. Klostermann 1906. Auswahl deutsch in BKV 9 (1913). E. Schwartz, Eusebius, RE Pauly-Wissowa VI, 1370/439. H. Doergens, Eusebius v. C. als Darsteller der phöniz. Religion 1915; — als Darsteller der griech. Religion 1922. Th. Zahn, NkZ 29, 1918, 59/82 (Eus. geborener Sklave). M. Weis, Die Stellung des Eus. v. Cäs. im arian. Streit, Diss. 1920.

anscheinend Sklave) des gelehrten Presbyters Pamphilus von Cäsarea (§ 39, 6), daher auch Eusebius Pamphili genannt. Bei K. Konstantin genoß er großes Ansehen. Er ist vor allem durch seine historischen Arbeiten: Weltchronik, Kirchengeschichte (s. § 4, 1) und die panegyrische, aber durch die eingelegten Urkunden wertvolle Vita Constantini berühmt. Aber auch als Apologet leistete er Tüchtiges. Er widerlegte nämlich die Streitschriften der Neuplatoniker Porphyrius und Hierokles (§ 17, 1) und stellte in der Praeparatio evangelica die Verwerflichkeit des Heidentums und Überlegenheit des Christentums, in der Demonstratio evangelica den Vorzug des letzteren vor dem Judentum mit viel Gelehrsamkeit noch im besonderen dar. In der Trinitätslehre huldigte er, gleich Pamphilus ein Verehrer des Origenes, dem Subordinatianismus (vgl. § 32, 1; 39, 2). Diese Anschauung machte ihn, wenn er auch das nicänische Symbolum schließlich annahm, zu einem Bundesgenossen der Freunde des Arius und zum Gegner der Nicäner (vgl. § 47, 4), besonders des B. Marcell von Ancyra, den er in zwei Schriften (Contra Marcellum, De ecclesiastica theologia) bekämpfte.

Athanasius († 373)[1], der jüngere Zeitgenosse des Eusebius, ist eine der bedeutendsten Erscheinungen der alten Kirche und der Hauptverteidiger des nicänischen Glaubens. Der Kampf gegen die arianische Irrlehre bildete so recht seine Lebensaufgabe. Er führte ihn schon als Diakon auf der Synode von Nicäa 325 (§ 47, 3) und setzte ihn, auf den bischöflichen Stuhl von Alexandrien erhoben (328), im Bewußtsein seiner höheren Verantwortung mit noch größerem Eifer fort; kein Leiden und keine Bedrängnis, auch nicht fünfmaliges Exil, konnten ihn dieser Aufgabe entfremden (vgl. § 48). Und wie sein Leben, so sind ihr auch die meisten seiner Schriften geweiht. Sein dogmatisches Hauptwerk sind die Orationes IV contra Arianos, bzw. die drei ersten Reden, denn die vierte ist offenbar unecht. Dagegen wird die Echtheit der apologetischen Jugendschriften Oratio c. gentes und Oratio de incarnatione Verbi, die ein zusammengehöriges Ganze bilden, ohne genügenden Grund bestritten. Andere Schriften sind bereits in der Geschichte der arianischen Streitigkeiten § 48 genannt; von der wirkungsvollen Vita S. Antonii war § 72, 1. 6 die Rede, von dem unechten Symbolum Athanasianum § 49, 3.

[1] PG 25—28. Op. dogmatica selecta ed. J. C. Thilo 1853. Auswahl deutsch in BKV 13, 31 (1913/7). Mg. von J. A. Möhler 1827, ²1844; F. Böhringer, KG. in Bg.n VI ²1874; G. Bardy, Paris 1914. F. Lauchert, Die Lehre des hl. Ath. 1895; Leben des hl. A. 1911. E. Schwartz, Zur Gesch. des A., s. § 47; Der sog. sermo maior de fide des A., Sb. München 1924, 6. E. Weigl, Untersuch. z. Christologie d. hl. A. 1914. A. Stegmann, Die pseudoathan. IV. Rede gegen die Arianer ein Apollinarisgut 1917 (mit krit. Text); ThQ 1914, 423/50 u. 1916, 227/31 (Datierung der Orat. I – III). J. Lebon, RHE 1925, 524/30 (betreff. eine krit. Ausgabe des A.). Weiteres s. § 47/48; 35, 3.

Wie seine Vorgänger erließ Athanasius auch Osterfestbriefe; davon sind wenigstens 13 syrisch erhalten.

2. In ähnlicher Weise wie Athanasius sahen die drei großen Kappadozier[1] in der Bekämpfung der Arianer und Pneumatomachen eine Hauptaufgabe ihres Lebens. Doch wurde ihre Tätigkeit nicht durchweg durch sie bestimmt. **Basilius d. Gr.**[2], EB. von Cäsarea in Kappadozien († 379), tat sich namentlich als Kirchenpolitiker, Organisator des Mönchtums (§ 72, 3) und der kirchlichen Wohlfahrtspflege (§ 73, 1), aber auch als exegetischer und aszetischer Schriftsteller und Homilet hervor. Erwähnung verdienen vor allem die Schriften Contra Eunomium und De Spiritu Sancto, die anziehenden neun Homilien über das Hexahemeron und sonstigen Reden, die zahlreichen Briefe, ferner die Basilius zugeschriebene bzw. nach ihm benannte Liturgie (§ 67, 2) und die zwei Klosterregeln (§ 72, 3). Gemeinsam mit seinem Busenfreunde **Gregor von Nazianz** († c. 390)[3], den er später zum Bischof des kleinen Sasima weihte, arbeitete er in klösterlicher Einsamkeit am Iris die Philocalia, eine Blütenlese aus den Werken des Origenes, aus (358). Gregor selbst glänzt vor allem als Redner und Dichter. Unter seinen Reden nehmen eine vorzügliche Stelle die fünf „theologischen" ein, die er zur Verteidigung der Gottheit des Sohnes und des Hl. Geistes hielt, während er kurze Zeit (379/81), zuletzt als anerkannter Bischof, die orthodoxe Gemeinde von Konstantinopel leitete; sie erwarben ihm auch den Ehrentitel des „Theologen". Seine klassisch stilisierten Briefe — theologisch bedeutsam sind die zwei antiapollinaristischen an Cledonius — und Gedichte stammen fast alle aus seiner letzten Lebenszeit, die er zurückgezogen zu Arianz verbrachte. Der dritte im Bunde ist der gelehrte, spekulativ hochbegabte jüngere Bruder des Basilius, B. **Gregor von Nyssa**[4] († 395), der vorübergehend auch Metropolit von Sebaste in Klein-Armenien war.

---

[1] F. Böhringer, KG. in Bg.n VII—VIII ²1876. K. Holl, Amphilochius 1904, 122ff. (Dogmengeschichtliches). J. Maier, Die Eucharistielehre der 3 gr. Kappad., Diss. 1915.

[2] PG 29—32. Ausgew. Briefe u. Predigten in BKV 46/47 (1925). Mg. von P. Allard, Paris ⁴1903; J. Rivière, Paris 1924 (Moralistes chrét.). J. Schäfer, s. § 47, 6. F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. B. 1912. J. Wittig, Des hl. B. geistliche Übungen 374/75, 1922. L. V. Jacks, St. Basil and Greek Literature, Diss. Washington Cath. Univ. 1922. R. Melcher, s. u. bei Evagrius (Nr. 6). J. Bessières, La tradition manuscrite de la correspondance de St. Basile, Oxf. 1923 (aus JThSt 21/23). W. K. L. Clarke, The ascetic Works of St. Basil, Lond. 1925. Weiteres s. § 72, 3.

[3] PG 35—38. Orat. theologicae ed. A. J. Mason, Cambr. 1899. Mg. v. C. Ullmann ²1867; A. Benoît, 2 vol. Paris ²1884. A. Donders, Gr. v. Naz. als Homilet, Diss. 1909. M. Guignet, St. Grég. de Naz. orateur et épistolier, Par. 1911. H. Pinault, Le Platonisme de St. Grég. de Naz., Paris 1926.

[4] PG 44—46. Berliner krit. Ausgabe: Contra Eunomium ed. V. Jaeger, 2 vol. 1921/22; Epistulae ed. G. Pasquali 1925. Oratio catech. ed. J. H. Srawley, Cambr. 1903; L. Méridier, Paris 1908 (mit franz. Übers.). F. Diekamp,

Ihm verdanken wir außer Homilien und Briefen, exegetischen und aszetischen Schriften besonders zwei größere dogmatisch-polemische Werke gegen Eunomius und Apollinaris (Antirrheticus), ferner die „Große Katechese," eine vorzügliche Erläuterung und Verteidigung der Hauptdogmen des Christentums, und ein anziehendes Gespräch mit seiner sterbenden Schwester Makrina über Seele und Auferstehung. Ein eifriger Verehrer des Origenes nahm Gregor von dessen Sonderlehren wenigstens die Apokatastasis (§ 39, 2) und Leugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen an.

3. **Johannes** von Antiochien, der seit dem 6. Jahrh. **Chrysostomus**[1] d. i. Goldmund genannt wird, ist eine der charaktervollsten Persönlichkeiten der griechischen Kirche und genießt verdienten Ruhm als ihr bedeutendster Prediger. In der Rhetorik schulte ihn der berühmte Libanius (§ 41, 5); in der Theologie hatte er zum Lehrer Diodor von Tarsus und zum Mitschüler Theodor von Mopsuestia (s. u.), deren scharfsinnige exegetische Methode, aber nicht Schroffheiten in der Christologie (§ 54, 1) er teilt. Als Presbyter (seit 386) und Prediger in Antiochien bereits glänzend bewährt, wurde er nach dem Tode des Nektarius auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel erhoben (398), endigte aber nach einem wahrhaft apostolischen Wirken infolge der Intrigen des B. Theophilus von Alexandrien und der Kaiserin Eudoxia sein Leben 407 in der Verbannung (s. § 51, 3). Sein treuer Verehrer Palladius (s. u. Nr. 7) setzte ihm ein biographisches Denkmal. Unter den sehr zahlreichen Werken des Chrysostomus stehen die Homilien und Reden obenan. Sie sind teils der Erklärung von Büchern der Hl. Schrift (Gen. Ps. Mt. Joh. Paulinen u. a.) gewidmet, teils dogmatisch-polemischen oder moralischen Inhalts, teils Gelegenheitsreden (so besonders die 21 Homiliae de statuis und die 2 in Eutropium), teils Predigten auf die Feste des Herrn und der Heiligen. Daneben sind noch seine Briefe (meist aus dem Exil), das goldene Büchlein De

---

Die Gotteslehre Gregors v. Nyssa I 1896. J. B. Aufhauser, Die Heilslehre Gr.s v. Nyssa 1910. Joh. Lenz, Jesus Chr. nach der Lehre des hl. Gr. v. Nyssa 1925.

[1] PG 47—64. De sacerd. ed. C. Seltmann 1887; J. A. Nairn, Cambr. 1906. De inani gloria et de educandis liberis ed. Fr. Schulte, Diss. 1914, deutsch von S. Haidacher 1907. K. J. Hefele, Chrys.-Postille ^{8}1857. Ausgew. Schriften deutsch v. Ch. Baur u. a., bisher 7 Bde, BKV 23, 25/27, 39, 42, 45 (1915/24). Mg. von A. Neander, 2 Bde ^{4}1858; A. Puech, Paris ^{6}1905; A. Moulard, Paris 1923; Ph. E. Legrand, P. 1924 (Moralistes chrét.). A. Nägle, Die Eucharistielehre des hl. J. Chr. 1900. A. Nägele, Byz. Z. 1904, 73/113 (Verhältnis z. Hellenismus). Chr. Baur, J. Chr. et ses œuvres dans l'hist. littéraire, Louvain 1907. Χρυσοστομικά, Studi e ricerche, 3 fasc. Roma 1908. J. H. Juzek, Die Christologie d. Joh. Chr., Diss. 1912. M. v. Bonsdorff, Zur Predigttätigkeit des Joh. Chr., Helsingfors 1922. G. Bardy, DictThC VIII 660/90. Zu De sacerdotio: A. Nägle, HJG 1916, 1/48; J. Stiglmayr, ZkTh 1917, 413/49; Ch. Baur, ThGl 1926, 569/76. Vgl. die Lit. bei § 51, 3.

sacerdotio in Dialogform, deren Einkleidung aber schwerlich geschichtlich ist, und die Abhandlungen zur Empfehlung des Mönchslebens, über die Jungfräulichkeit und die Kindererziehung zu erwähnen. Über die Chrysostomus-Liturgie s. § 67, 2, über das unechte Opus imperfectum in Matthaeum § 76, 10.

4. Die weiteren griechischen Kirchenväter des 4. Jahrh. sind den bisher genannten nicht ebenbürtig, doch stehen einige nur wenig an Bedeutung hinter ihnen zurück. B. **Cyrill von Jerusalem**[1] († 386) hinterließ seine schönen 24 Katechesen für die Taufkandidaten und Neophyten (vgl. § 66, 2) über Buße, Glaubensbekenntnis, Taufe, Firmung und Eucharistie. Seine Logoslehre ist orthodox, wenn er auch kein Freund des Stichwortes ὁμοούσιος war; dreimal wurde er in den arianischen Wirren von seinem Sitze vertrieben. **Didymus der Blinde**[2] († 398) war, obwohl Laie und schon als vierjähriges Kind erblindet, jahrzehntelang ein gefeierter Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien und einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit. Wir besitzen von ihm neben Bruchstücken seiner Bibelkommentare hauptsächlich die Schriften De trinitate und De Spiritu Sancto (letztere in der lateinischen Übersetzung des Hieronymus), in dem unechten Anhang des Werkes des hl. Basilius gegen Eunomius (Buch IV und V) wahrscheinlich auszugsweise die Schrift De dogmatibus et contra Arianos. In der Trinitätslehre ist Didymus ganz korrekter Nicäner; da er sich aber zum Anwalt des Origenismus aufwarf und von Origenes die Präexistenz der Seelen und die Apokatastasis übernahm, so wurden auch seine origenistischen Irrtümer aus Anlaß der 5. allgemeinen Synode zu Konstantinopel 553 mit dem Anathem belegt (vgl. § 58, 6). Der fromme und gelehrte, aber geistig enge und allzu stürmische **Epiphanius**[*3], lange Jahre Klostervorsteher in seiner palästinensischen Heimat, dann (seit 367) Bischof von Konstantia (Salamis) auf Cypern († 403), ist bereits früher als Vertreter einer einseitig traditionalistischen Richtung und als schroffer Gegner des Origenismus und des Bilderkultes charakterisiert worden (§ 51; 70, 4). Wir verdanken ihm in seinem „Arzneikasten" (Πανάριον;

---

[1] PG 33. Handausg. von Reischl u. Rupp, 2 Bde 1848/60; die mystag. Katech. bei G. Rauschen, Florileg. patrist. VII (1909). Sämtl. Katech. deutsch v. Ph. Häuser, BKV 41 (1922). Mg. von J. Mader 1891. B. Niederberger, Die Logoslehre des hl. Cyrill v. J. 1923; vgl. J. Lebon, RHE 1924, 181 ff. 357 ff.

[2] PG 39. F. Zoepfl, Didymi Alex. in epistolas canonicas brevis enarratio 1914. Mg. von J. Leipoldt, TU 29, 3 (1905); G. Bardy, Paris 1910. Funk, AU II, 291/329; III, 311/23 (zu De dogmatibus). E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus, ThQ 1905, 371/401.

[3] PG 41—43. Ed. W. Dindorf, 5 vol. 1859/62. Ausgezeichnete krit. Ausg. von K. Holl, bisher 2 Bde 1915/22; ders. in TU 36, 2 (1910) über die Überlieferung. Auswahl deutsch in BKV 38 (1919). Vgl. § 51 u. 70, 4.

gewöhnlich als Haereses bezeichnet und zitiert) die vollständigste Ketzerbestreitung aus dem Altertum (gegen 80 Häresien), ein Werk, das trotz Mangels an Kritik durch seinen Reichtum an Nachrichten von höchstem Wert ist; für die ältere Zeit schöpft es vornehmlich aus Irenäus und Hippolyt. Von den übrigen Schriften ist namentlich der Ancoratus (der ‚Festgeankerte') bemerkenswert, eine Darlegung der Trinitätslehre gegenüber den Arianern mit zwei Glaubensbekenntnissen am Schlusse (über das erste vgl. § 49, 2).

Makarius d. Ältere (Ägypter) oder Große († c. 390), Einsiedlervater in der sketischen Wüste (§ 72, 3), galt seit dem 16. Jh. als Verfasser von 50 (57) „geistlichen Homilien" für Mönche, die ihn als einen Hauptvertreter der altchristlichen Mystik erscheinen ließen. Doch wurde die Sammlung neuestens als Konglomerat verschiedenartiger Stoffe erkannt (Flemming, Stiglmayr) und sogar nahe Beziehung zu der Lehre der schwärmerischen Messalianer (§ 50,7) festgestellt (Villecourt). Daher ist die Echtheit (abgesehen vielleicht von einem kleinen Kern) nicht länger aufrechtzuerhalten. Als Urheber der Homilien kommt ein Anhänger jener Sekte in Mesopotamien am Ende des 4. oder im 5. Jh. in Betracht. PG 34. G. L. Marriott, Macarii Anecdota, Cambr. Mass. 1918; JThSt 22, 1921, 259/62. Deutsche Übers. in BKV 10 (1913). J. Stoffels, Die myst. Theologie Makarius d. Äg. 1908; ThQ 1910, 88 ff. 243 ff. C. Flemming, De Macarii Aeg. scriptis quaestiones, Diss. 1911. J. Stiglmayr, Sachliches und Sprachliches bei Mak. v. Äg., Progr. Feldkirch 1912; ZkTh 1925, 244/60. L. Villecourt, Comptes rendus de l'Académie d. Inscript., Paris 1920, 250/7; RevOC 22, 1920/1, 29/56. A. Wilmart, RevAM 1920, 58 ff. 361 ff.; 1922, 411/9. Marriott, HarvThR 1926, 191/98.

Von **Makarius** (Bischof?) von Magnesia besitzen wir den Apocriticus, eine um 400 abgefaßte Apologie in Form eines Streitgespräches gegen einen heidnischen Polemiker — eher Porphyrius als Hierokles (§ 17, 1) — bzw. gegen einen Auszug aus dessen christenfeindlicher Schrift. Ed. C. Blondel, Paris 1876. L. Duchesne, De Macario Magnete, Par. 1877. G. Schalkhausser, TU 31, 3 (1907). A. Harnack, s. § 17.

5. Zwei gebürtige Antiochener von vornehmer Abstammung begründeten den Ruhm der antiochenischen Exegetenschule (vgl. § 74, 2): **Diodor**[1] († 392), hochangesehener Klostervorsteher und Presbyter in Antiochien, dann (378) Bischof von Tarsus, und sein Schüler **Theodor**[2] († 428), Bischof von Mopsuestia in Cilicien, ein Jugendfreund des Chrysostomus. Theodor gilt bei den syrischen Nestorianern sogar als der „selige Erklärer" schlechthin. Infolge des Anstoßes, den man nach ihrem Tode an beiden als den Urhebern des Nestorianismus nahm (s. § 54, 1. 5; 58, 5. 6), gingen ihre zahlreichen exegetischen und dogmatisch-polemischen Schriften bis auf kleine Reste verloren. Von Diodor blieb nur seine Psalmenerklärung, von Theodor der Kom-

---

[1] PG 33. L. Mariès, RevOC 24, 1924, 58/189 (Psalmenkommentar). A. Harnack, TU 21, 4 (1901); dagegen Funk, AU III, 323/50.

[2] PG 66. Commentarii in epist. Pauli ed. H. B. Swete, 2 vol. Cambr. 1880/2. H. Kihn, Theodor v. M. u. Junilius Afrik. als Exegeten 1880. L. Pirot, L'œuvre exégét. de Théodore de M., Rome 1913. F. Loofs, RE 19, 598/605. J. M. Vosté, Rev. bibl. 1923, 522/51 (Joh.-Komm.); 1925, 54/81 (Chronologie).

mentar zu den kleinen Propheten, zum Johannesevangelium (syrisch) und zu 10 paulinischen Briefen (lateinisch) vollständig erhalten.

Durch Überarbeitung und Erweiterung älterer Schriften entstanden um 400 in Syrien die sog. **Apostolischen Konstitutionen** (Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων)[1], eine umfassende Kirchenordnung d. i. Sammlung von Vorschriften über kirchliche Sitte, Recht und Liturgie. Den ersten sechs Büchern liegt die Apostolische Didaskalia (§ 39, 5), dem siebten die Didache (§ 37, 1), dem achten, wie man jüngst festgestellt hat (E. Schwartz, Connolly), Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung" bzw. die sog. Ägyptische Kirchenordnung (§ 39, 4) zugrunde. Den Hauptinhalt des letzten wichtigsten Buches bilden eine Beschreibung der kirchlichen Weihen, die sog. Klementinische Liturgie (§ 67, 2) und die 85 sog. Apostolischen Kanones (§ 65, 4). Das Gesamtwerk will im Auftrag der Apostel von dem römischen Bischof Klemens (§ 37, 3) verfaßt bzw. verbreitet worden sein; tatsächlich ist der Autor aber mit dem Interpolator der Ignatiusbriefe (§ 37, 4) identisch und gehört dem Kreise der Apollinaristen (§ 53) an. Die Apostolischen Konstitutionen wurden, jedoch mit Ausnahme der Apostolischen Kanones, durch die Trullanische Synode von 692 (can. 2) als angeblich von den Häretikern verfälscht verworfen, erfreuten sich aber gleichwohl auch fortan eines hohen Ansehens und fanden wenigstens auszugsweise in die kirchlichen Rechtssammlungen des Orients Aufnahme.

Zum 8. Buche der AK (= Apostolische Konstitutionen) gibt es außer der angeführten Quellenschrift noch weitere verwandte Texte, deren gegenseitiges Verhältnis noch nicht völlig aufgehellt ist. 1. Die sog. Apostolische KO (=Kirchenordnung), Canones ecclesiastici apostolorum, in der überlieferten griechischen Gestalt aus der 1. Hälfte des 4., wenn nicht schon vom Ende des 3. Jh. Sie gibt eine Schilderung des Weges des Lebens im Anschluß an Didache 1—4 und Vorschriften über die kirchliche Ordnung, die den einzelnen Aposteln in den Mund gelegt werden. — 2. Constitutiones per Hippolytum, richtiger als Paralleltext zu AK VIII zu bezeichnen, wovon sie ein Auszug mit einigen Zusätzen sind. — 3. Das Testament unseres Herrn, syrisch mit lateinischer Übersetzung hg. von Patriarch Rahmani 1899, um 475 entstanden und Weissagungen Christi nach seiner Auferstehung über das Weltende, eine KO und eine Darstellung der Liturgie enthaltend; der Hauptteil ist eine Überarbeitung der Ägyptischen KO. — 4. Canones Hippolyti von c. 500,

[1] Didascalia et Constitutiones Apostolorum ed. F. X. Funk, 2 vol. 1905. F. X. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen 1891; Das Testament unseres Herrn u. die verwandten Schriften 1901; AU II, 236 ff. 359 ff.; III, 64 ff. 350 ff.; ThQ 1907, 226/41. H. Leclercq, DictAC III, 2732/95. Bardenhewer, GeschAL IV, 262/75. E. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen 1910. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristl. Liturgien u. kirchl. Überlieferung, 3 Teile 1914/6. W. H. Frere, Early Ordination Services, JThSt 16, 1915, 323/69. R. H. Connolly, The so-called Egyptian Church Order and derived Documents, Cambr. 1916 (Text and Studies 8, 4). The Ethiopic Didascalia translated by J. M. Harden, Lond. 1920.

arabisch und äthiopisch erhalten und gleichfalls eine Überarbeitung der Ägyptischen KO darstellend (wohl mit älteren Bestandteilen; vgl. K. Müller, ZntW 1924, 226/31).

6. Eng verbunden mit den drei großen Kappadoziern war **Amphilochius,** B. von Ikonium († nach 394). An ihn sind die drei „kanonischen" Briefe des hl. Basilius gerichtet. Unter seinen (meist verlorenen) Schriften sind namentlich sieben Predigten bemerkenswert. PG 39. Mg. von K. Holl 1904. G. Ficker, Amphilochiana I 1906. F. Cavallera, RechSR 1912, 68/74.

Apollinaris, B. von Laodicea († c. 390), gleichfalls ein Zeitgenosse der Kappadozier, war wie sie durch feine Bildung und Gelehrsamkeit ausgezeichnet und machte sich um die Bekämpfung des Arianismus verdient, geriet aber später durch seinen christologischen Irrtum (§ 53) in scharfen Gegensatz zu ihnen. Als fruchtbarer Schriftsteller verfaßte er apologetische Schriften (gegen Porphyrius und K. Julian), exegetische, dogmatische und poetische Werke, letztere (teils Lieder, teils metrische Bearbeitungen alttest. Stoffe), um der christlichen Jugend für die ihr durch das Schulgesetz Julians (§ 41, 3) entzogenen alten Klassiker einen Ersatz zu bieten. Erhalten ist nur wenig, so namentlich eine Psalmen-Paraphrase in Hexametern (ed. A. Ludwich 1912), ein „detailliertes Glaubensbekenntnis" (ἡ κατὰ μέρος πίστις) unter den Schriften des hl. Gregor Thaumaturgus (§ 39, 3), ein weiteres an K. Jovian eingereichtes Bekenntnis De incarnatione Dei Verbi (s. § 53; 54, 1) als angeblich athanasianisch, eine Abhandlung und ein Brief unter dem Namen des P. Julius. Es ist bezeichnend, daß die Apollinaristen mehrere Schriften ihres Meisters angesehenen orthodoxen Vätern unterschoben; sie verdanken diesem Umstand auch ihre Erhaltung. Lit. s. § 53.

Evagrius (Euagrius) **Pontikus** († 399), Schüler der großen Kappadozier, unter Patriarch Nektarius als Diakon im Dienste der Kirche von Konstantinopel, dann (382) Einsiedler in Ägypten, Freund Makarius d. Gr., schon zu seinen Lebzeiten als Aszet und Schriftsteller hochangesehen, später (553) aber als Origenist verurteilt (§ 58, 6). Von seinen zahlreichen, dem Mönchsleben gewidmeten Schriften erhielt sich infolgedessen nur weniges, wie der „Nonnenspiegel" und „Mönchsspiegel" (hg. von H. Greßmann, TU 39, 4, 1913), im griechischen Urtext, das meiste nur in Übersetzung (syrisch, armenisch). Evagrius ist ein Hauptvertreter der christlichen Spruchweisheit. Ihm ist höchst wahrscheinlich auch der die Arianer und Pneumatomachen bekämpfende achte Basiliusbrief zuzuweisen (Bousset, Melcher). PG 40. W. Frankenberg, Abh. Göttingen NF. 13, 2, 1912 (4 Schriften des E. syrisch). Mg. von O. Zöckler 1893. W. Bousset, Apophthegmata 1923, 281/341. R. Melcher, Der 8. Brief des hl. Basilius ein Werk des E. P. 1923.

7. Im 5. Jahrh. nehmen die erste Stelle im geistigen Leben der griechischen Kirche zwei Bischöfe ein, die als Hauptvertreter der beiden großen Theologenschulen einander längere Zeit befehdeten, Cyrill und Theodoret. **Cyrill**[1], Bischof von Alexandrien (412—444), Neffe und Nachfolger des gewalttätigen Theophilus (§ 51, 3), war der bedeutendste Vorkämpfer der kirchlichen Lehre gegen den Nestorianismus und trat ihm seit 429 in einer Reihe von Schriften entgegen (vgl. § 54). Er verfaßte ferner eine

[1] PG 68—77. E. Schwartz, Acta concil. œcum. I, vol. IV/V, 1922/26. A. Rücker, Die Lukashomilien des hl. Cyrill v. Alex. 1911. Mg. von J. Kopallik 1881. J. Mahé, DictThC III, 2476/527. A. Rehrmann, Die Christologie des hl. Cyrill v. A. 1902. E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill v. A. 1905; Christologie vom Tode des hl. Athanasius (373) bis 429, 1925. A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. A. 1910. A. Eberle, Die Mariologie des hl. Cyrill v. A. 1921. Weitere Lit. s. § 54.

Apologie gegen K. Julian (§ 41, 3), zwei große dogmatisch-polemische Werke gegen die Arianer und zahlreiche Bibelkommentare, die freilich wegen ihrer ausschweifenden Allegorese und Typologie weniger befriedigen, während er als scharfsinniger Dogmatiker verdienten Ruhm erntete. Gewissermaßen sein Gegenspieler ist **Theodoret**[1], Bischof von Cyrus bei Antiochien (423—c. 458), ein vielseitiger Gelehrter und gründlicher Theologe, hervorragend als Historiker, Apologet, Polemiker und Exeget, aber auch als Parteigänger des Nestorius viel verdächtigt und bekämpft (vgl. § 54, 2; 55, 2; 58, 5. 6). Seiner Kirchengeschichte, die das Werk des Eusebius fortsetzt, ist schon gedacht wörden (vgl. § 4, 1). Dazu kommt noch die Historia religiosa, eine anziehende Sammlung von Biographien berühmter Aszeten des Orients. Das Compendium fabularum haereticarum ist die letzte Ketzergeschichte des Altertums, im 5. Buche zugleich ein Abriß der Glaubenslehre, die Graecarum affectionum curatio eine der besten alten Apologien, der Eranistes seu Polymorphus eine bedeutsame Bekämpfung des Monophysitismus als eines aus früheren Häresien „zusammengebettelten" und „vielgestaltigen" Irrtums. Theodoret ist einer der größten Exegeten der griechischen Kirche, seine Erklärung der Psalmen, des Hohen Liedes, der Propheten und Paulusbriefe zeichnet sich durch Gründlichkeit, gute Methode und bündige Form vorteilhaft aus.

Eine der merkwürdigsten Gestalten des christlichen Altertums ist **Synesius** von Cyrene († c. 414). Sprößling einer vornehmen heidnischen Familie, begeisterter Schüler der gefeierten Neuplatonikerin Hypatia zu Alexandrien, die 415 dem Fanatismus des Pöbels zum Opfer fiel (vgl. K. Praechter, RE Pauly-Wissowa IX, 1, 242 ff.; H. v. Schubert, Preuß. Jbb. 124, 1906, 42/60), ward er, obwohl noch nicht getauft, 411 zum Bischof von Ptolemais und Metropoliten der Cyrenaika gewählt, nahm die Wahl aber nur unter der Bedingung an, daß er seine neuplatonischen Ansichten betreffend die Präexistenz der Seele, die Ewigkeit der Welt und die allegorische Deutung der Auferstehung, wie auch seine Ehe nicht aufzugeben brauche. Als Bischof war er ein eifriger Hirte und Verteidiger der kirchlichen Rechte, hat aber sein Hellenentum nie ganz abgestreift, wenn er auch allmählich tiefer in die christliche Lehre eindrang. Seine Schriften: Abhandlungen, Reden, Hymnen und Briefe zeugen von reicher Begabung und von einer vielseitigen literarisch-philosophischen Bildung. PG 66. Briefe englisch übers. von A. Fitzgerald, Oxf. 1926. Mg. von R. Volkmann 1869; G. Grützmacher 1913 (vgl. dazu J. Stiglmayr, ZkTh 1914, 509/63). H. Koch, HJG 1902, 751/74 (Vorbehalt des S.; gegen A. J. Kleffner 1901).

Palladius, B. von Helenopolis in Bithynien († vor 431), Schüler des Evagrius Pontikus, verfaßte um 420 eine vielgelesene Sammlung von Mönchsbiographien, die dem kaiserlichen Kammerherrn Lausus gewidmet ist und daher gewöhnlich Historia Lausiaca genannt wird. Der Dialogus de vita S. Ioannis Chrysostomi bekundet seine treue Anhängerschaft an den edlen Bischof von Konstantinopel.

---

[1] PG 80—84. Graec. affect. curatio ed. J. Raeder 1905. Jos. Schulte, Theodoret als Apologet 1904. L. Saltet, RHE 1905, 289 ff. 513 ff. 741 ff. (Eranistes). K. Günther, Theod. v. Cyrus u. die Kämpfe in der oriental. Kirche 444—49, Progr. Aschaffenb. 1913. E. Schwartz, Zur Schriftstellerei Theodorets, Sb. München 1922, 1. Weiteres s. § 54, 55, 58.

PG 65. Beste Ausgabe der Hist. Laus. (mit Untersuchungen) von C. Butler, Texts and Studies 6, 1/2, Cambr. 1898/1904; darnach von A. Lucot, Paris 1912 (mit franz. Übers.); deutsch in BKV 5, 1912. E. Preuschen, Palladius u. Rufinus 1897. R. Reitzenstein, s. vor § 72. W. Bousset, Nachr. Gött. 1917, 173/217; ZntW 21, 1922, 81/98. C. Butler, JThSt 22, 1920/1, 21 ff. 138 ff. 222 ff.

Isidor, Abt eines Klosters bei Pelusium († c. 435), ebenfalls Verehrer des „Goldmundes", verfaßte zahlreiche Briefe, deren mehr als 2000 erhalten sind und die sich zum großen Teil mit exegetischen Fragen befassen. PG 78. E. Schwartz, Acta conciliorum œcum. I, vol. IV, 1922. L. Bayer, Isidors v. Pelus. klass. Bildung 1915.

Nilus d. Ältere oder Aszet (früher fälschlich Sinaita genannt), Schüler des hl. Johannes Chrysostomus, Klostervorsteher zu Ancyra in Galatien am Anfang des 5. Jh., gilt als Verfasser von schönen Abhandlungen über das Mönchsleben und über Tugenden und Laster, ferner von Sentenzensammlungen und zahlreichen Briefen (angeblich über 1000). Was die unter seinem Namen überlieferten Narrationes de caede monachorum in monte Sinai erzählen, daß er auf eine hohe Stellung in Konstantinopel und Familienglück verzichtet und sich mit seinem Sohne Theodulus als Aszet nach dem Sinai zurückgezogen habe, wo die Mönche später von Räuberhorden überfallen wurden, ist nach Heussis Nachweisen nicht glaubwürdig, ein Roman von unbekanntem Verfasser. PG 79. Fr. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 1915; Neue Beiträge zur Nilusforschung 1918. Dagegen: K. Heussi, Untersuchungen zu Nilus d. Asketen, TU 42, 2, 1917; Das Nilusproblem 1921.

8. In engem Anschluß an die Griechen entwickelte sich auch bei den **Syrern**[1] eine nationale christliche Literatur. Ihr ältester Vertreter ist der „persische Weise" **Afrahat** (Aphraates), auch unter dem Namen Mar Jakob bekannt, Klostervorsteher und Bischof (zu Mar Matthai bei Mossul?), von dem 23 predigtartige Abhandlungen (von 336/45) erhalten sind. Übersetzung von G. Bert in TU 3, 3/4, 1888. Mg. von P. Schwen 1907. — Als syrischer Klassiker gilt mit Recht der hl. **Ephräm** († 373). Zu Nisibis geboren wurde er Schüler des dortigen Bischofs Jakob, den man nicht selten mit Mar Jakob = Afrahat verwechselte, Mönch und Diakon, und war seit c. 365 in Edessa als Lehrer an der vielleicht von ihm selbst begründeten „Schule der Perser" tätig. Er glänzte als Exeget, Redner und Dichter. Die dankbare Verehrung seiner Volksgenossen feierte ihn als „Propheten der Syrer" und „Zither des Hl. Geistes"; P. Benedikt XV erhob ihn 1920 zum Kirchenlehrer. Von seinen zahlreichen exegetischen Werken sind syrisch die Kommentare zu Genesis und Exodus überliefert, in armenischer Übertragung jene zu Tatians Diatessaron, zur Apostelgeschichte (1919 wieder aufgefunden, vgl. A. Merk, ZkTh 1924, 37 ff. 226 ff.) und zu den Paulinen. Außerdem besitzen wir von ihm dogmatisch-polemische Traktate gegen die Manichäer, Marcioniten und Bardesaniten (vgl. § 30 B), schwungvolle Reden in metrischer Form und Hymnen. Opera ed. J. S. Assemani, 6 vol. Romae 1732/46; ed. S. J. Mercati I, 1, Romae 1915 (griech. Texte). Auswahl deutsch von P. Zingerle in BKV 1. A., 3 Bde 1870/76, von Euringer u. Rücker in BKV 2. A. 37, 1919. C. Ferry, S. Ephrem poète, Paris 1877. C. Emereau, S. Ephrem le Syrien, Paris 1919. G. Ricciotti, S. Efrem Siro, Torino 1925. — Angesehene Dichter und Homileten der syrischen Kirche sind ferner **Cyrillonas,** wahrscheinlich zu Edessa am Ende des 4. Jh., **Balai** (Baläus), Chorbischof in der Diözese Beröa (Aleppo) in der ersten Hälfte des 5. Jh., **Isaak d. Große,** Presbyter in Antiochien († c. 460), der in seinen Homilien übrigens die Gnadenlehre des hl. Augustinus bekämpft (vgl. H. Koch,

[1] R. Duval, La littérature syriaque, Paris [3]1907. K. Brockelmann, F. N. Finck, J. Leipoldt, E. Littmann, Gesch. d. christ. Literaturen des Orients (syr., armen., kopt., arab.) 1907. A. Baumstark, Die christl. Literaturen des Orients, 2 Teile 1911 (Samml. Göschen); Gesch. der syr. Literatur 1922 (Hauptwerk). Bardenhewer, GeschAL IV, 318/421. Th. Hermann, Die Schule von Nisibis vom 5./7. Jh., ZntW 1926, 89/122.

ThGl 1909, 622/34), und **Jakob von Sarug,** B. von Batnä († 521), die „Flöte des Hl. Geistes", Monophysit. Werke der vier Genannten in Auswahl deutsch von S. Landersdorfer, BKV 6, 1912.

9. Begründer der **armenischen**[1] Literatur ist der hl. **Mesrop** († 441). Unterstützt von dem Katholikus Isaak schuf er die armenischen Schriftzeichen und übertrug mit Schülern die Hl. Schrift in die Landessprache. Nächst ihm ragen hervor: **Eznik von Kolb,** B. von Bagrevand († c. 478) mit seiner „Widerlegung der Sekten" (deutsch v. J. M. Schmid 1900), die eine Verteidigung der christlichen Gotteslehre gegenüber den Häretikern gibt (L. Mariès, Le ‚De Deo' d'Eznik de Kolb, Thèse Paris 1924), und B. **Moses von Choren** († c. 487). Das berühmteste Werk des letzteren ist die Geschichte Groß-Armeniens (deutsch von M. Lauer 1869), die ihm aber vielfach, doch wohl mit Unrecht, abgesprochen und ins 7./8. Jh. verlegt wurde (vgl. F. C. Conybeare, Byz. Z. 1901, 489/504; anders F. Haase, Oriens Christ. 1923, 77/90).

§ 76.

Die Blütezeit der lateinischen theologischen Literatur im 4. und 5. Jahrhundert.[2]

1. Der erste bedeutende lateinische Kirchenvater dieser Zeit ist **Hilarius** von Poitiers*[3] († 367), ein scharfsinniger, dialektisch gewandter und gedankentiefer Theologe. Einer vornehmen heidnischen Familie entsprossen, wurde er im Mannesalter Christ und um 350 auf den Bischofsstuhl seiner Vaterstadt berufen. Sein Leben und literarisches Wirken war in ähnlicher Weise wie bei dem großen Bischof von Alexandrien durch den arianischen Streit in Anspruch genommen; daher wird er nicht selten der „Athanasius des Abendlandes" genannt. Von K. Konstantius verbannt (§ 48, 3), brachte er vier Jahre (356—59) in Phrygien zu. Hier vertiefte er seine theologische Erkenntnis wesentlich durch das Studium der griechischen Väter und war so imstande, nicht nur selbst die empfangenen Anregungen fruchtbringend zu verarbeiten, sondern auch dem weiteren Abendland die Geistesarbeit des Orients zu vermitteln. Seine meisten Werke sind historisch-polemische Gelegenheitsschriften, veranlaßt durch den Glaubensstreit. Er verfaßte aber auch Kommentare zum Matthäusevangelium, zu den Psalmen und über die Vorbilder des Alten

[1] P. Vetter bei J. Nirschl, Lehrb. d. Patrologie III, 1885, 215/62. Weitere Lit. s. o. und § 42, 2.

[2] O. Bardenhewer, GeschAL III—IV, s. § 74. M. Schanz, Gesch. der röm. Lit. IV, 1[2] (4. Jh.) 1914; IV, 2 (5./6. Jh.) von M. Schanz, K. Hosius u. G. Krüger 1920. Rauschen, Ebert, Monceaux, P. de Labriolle, Gudemann, s. § 40. G. M. Dreves, Ein Jahrtausend latein. Hymnendichtung, 2 Bde 1910. Th. Haarhoff, Schools of Gaul, Oxf. 1920. C. Weyman, Beiträge zur Gesch. der christlich-latein. Poesie 1926. Vgl. § 36.

[3] PL 9—10. CSEL vol. 22 ed. A. Zingerle 1891, 65 ed. A. L. Feder 1916. Mg. von J. H. Reinkens 1864; A. Largent 1902. X. Le Bachelet, DictThC VI, 2388/462. A. Beck, Die Trinitätslehre des hl. H. 1903. H. Lindemann, Des hl. H. Liber mysteriorum 1905. A. L. Feder, Studien zu H., Sb. Wien 162, 4; 166, 5; 169, 5 (1910/12); StML 81, 1911, 30/45; Wiener Studien 41 1920, 51 ff. 167 ff.

Testamentes (Liber mysteriorum) mit typologisch-allegorisierender Exegese, ferner ein dogmatisches Meisterwerk De trinitate in 12 Büchern und kirchliche Hymnen.

Noch mehr als Hilarius zeigt sich der hl. **Ambrosius***[1] († 397) von der griechischen Theologie angeregt und beeinflußt. Sohn des praefectus praetorio Galliarum, um 333 zu Trier geboren, in Rom rhetorisch und juristisch geschult, wurde er Statthalter (Konsular) von Oberitalien mit dem Sitz in Mailand, der kaiserlichen Residenz des Westens, und nach dem Tode des arianischen Bischofs Auxentius, obwohl erst Katechumene, unerwartet zu dessen Nachfolger gewählt (374). Er empfing die Taufe und innerhalb von acht Tagen alle Weihen bis zur bischöflichen. In seinem Amte bewährte er sich aufs glänzendste: als Hirte und Lehrer des Volkes, als Verteidiger der Kirche gegenüber dem Heidentum (§ 41, 4), dem Arianismus (§ 48, 6) und anderen Häresien, als Ratgeber und stärkste Stütze der weströmischen Kaiser in gefahrvoller Zeit, unbeugsam in Wahrung der kirchlichen Bußdisziplin auch seinem Freunde K. Theodosius I d. Gr. gegenüber, als dieser in der Aufwallung des Zornes zu Thessalonich ein grausames Blutbad verschuldet hatte (390), nach dem Worte desselben Kaisers der einzige, der des Namens eines Bischofs würdig sei. Ambrosius ist als echter Römer mehr nach der praktisch-ethischen, als nach der spekulativen Seite begabt. Die Lücken seiner theologischen Bildung suchte er durch eifriges Studium der griechischen Väter auszufüllen. Seine schriftstellerische Tätigkeit ist zumeist aus Predigt und Katechese herausgewachsen. In der Exegese (Exameron und andere alttest. Stoffe, Lukasev.) ist er stark von Philo, Origenes und Basilius abhängig. In dogmatisch-polemischen Schriften (De fide ad Gratianum, De Spiritu Sancto, De mysteriis, De paenitentia) erklärte und verteidigte er die kirchliche Lehre und verbreitete sich in moralisch-aszetischen Abhandlungen über die christliche Ethik im Anschluß an Cicero (De officiis ministrorum) und über die gottgeweihte

---

[1] PL 14—17. Im CSEL bisher 5 Bde von C. Schenkl u. M. Petschenig 1897—1919. Hymnen (14 echte) hg. von Blume u. Dreves in Analecta hymnica 50 (1907). Auswahl deutsch in BKV 17, 21, 32 (1915/7). Mg. von A. Baunard, Paris [8]1899, deutsch von Bittl 1873; F. Böhringer (KG. in Biogr. X[2]) 1877; Th. Förster 1884; A. Duc de Broglie, Paris [5]1901; P. de Labriolle, P. 1908; R. Wirtz 1924 (populär). Zur Vita S. Ambrosii von Paulinus: G. Grützmacher, Festgabe A. Hauck 1916, 77/84; J. R. Palanque, RevSR 1924, 26 ff. 401 ff. Zur Kirchenbuße des Theodosius: H. Koch, HJG 1907, 257/77; Ch. Baur, ThQ 1908, 401/9. G. Rauschen, Jahrbücher (s. § 41, 5). M. Ihm, Studia Ambrosiana 1890. J. E. Niederhuber, Die Lehre d. hl. A. vom Reiche Gottes auf Erden 1904; Die Eschatologie d. hl. A. 1907. P. Aßlaber, Die persönl. Beziehungen der 3 großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieron. u. August., 1908. W. Wilbrand, HJG 41, 1921, 1/19 (zur Chronologie). P. Br. Albers, Festgabe A. Ehrhard 1922, 24/52 (erste Rede auf Satyrus). M. D. Mannix, S. Ambrosii Oratio de obitu Theodosii, Diss. Washington Cath. Univ. 1924.

Jungfräulichkeit (De virginibus u. a.). Dazu kommen noch eindrucksvolle Leichenreden, eine ausgedehnte Korrespondenz und eine Anzahl Hymnen, von denen mehrere heute noch im kirchlichen Gebrauch sind (über den sog. „Ambrosianischen" Lobgesang siehe aber § 67, 7; über das Wirken des hl. Ambrosius für Liturgie und Choral § 67, 1. 2. 6).

Dem hl. Ambrosius wurde im Mittelalter auch ein durch seine nüchternkritische Exegese ausgezeichneter Kommentar zu den Paulusbriefen (außer Hebr.) zugeschrieben, den man seit Erkenntnis seiner Unechtheit als **Ambrosiaster** (= Pseudo-Ambrosius) zu bezeichnen pflegt. Als Verfasser wird gewöhnlich der bekehrte Jude Isaak, ein Gegner des P. Damasus, angesehen, dem wohl auch die pseudoaugustinischen Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (ed. A. Souter 1908) zuzuweisen sind. G. Morin (RevBén 1914, 1/38) tritt dagegen für den Presbyter und späteren Bischof Evagrius von Antiochien (§ 50, 1; 72, 6) ein. PL 17, 45/508. A. Souter, Texts and Studies 7, 4 (1905). J. Wittig u. a. in Kirchengesch. Abh. hg. von M. Sdralek 4 (1906); 8 (1909). W. Mundle, Die Exegese der paul. Briefe im Kommentar des Ambrosiaster, Diss. 1919.

2. Eusebius **Hieronymus***[1], der zweitgrößte lateinische Kirchenvater, ist zwischen 340 und 350 zu Stridon an der Grenze von Dalmatien und Pannonien geboren. Er studierte in Rom als Schüler des berühmten Grammatikers Älius Donatus und empfing durch P. Liberius die Taufe. In der Folge wandte er sich dem aszetischen Leben zu, ging nach dem Osten und lebte mehrere Jahre als Einsiedler in der Wüste Chalcis (§ 72, 3), wurde in Antiochien zum Priester geweiht und vervollkommnete sich in Konstantinopel zu den Füßen Gregors von Nazianz in der Schriftauslegung. Drei Jahre (382—85) brachte er wiederum in Rom zu als Berater und Sekretär des P. Damasus und begeisterte vornehme römische Damen für die Aszese. Für die letzten 33 Jahre seines Lebens (seit 386) ließ er sich zu Bethlehem „bei der Krippe des Herrn" inmitten eines Kreises abendländischer Mönche und Nonnen nieder, bis zu seinem Tode (30. Sept. 419 oder 420) unablässig mit Gebet, Studium, Unterricht und Schriftstellerei

[1] PL 22—30. Epistulae ed. Hilberg, CSEL 54/56, 1910/18. Commentarioli, Tractatus s. Homiliae in Ps. ed. G. Morin, 3 vol. Maredsous 1895/1903; vgl. Morin, Études, textes etc. I, Maredsous 1913, 220/93. De vir. ill. ed. C. A. Bernoulli 1895; E. C. Richardson, TU 14, 1, 1896 (beide mit Gennadius). Auswahl deutsch in BKV 15 (1914). Mg. von G. Grützmacher, 3 Bde 1901/8; F. Cavallera, 2 vol. Louv. 1922; A. Vaccari, Roma 1921; U. Moricca, 2 vol. Milano 1923. Jubiläumsfestschriften: Miscellanea Geronimiana, Roma 1920; Benedikt. Monatsschrift 1920, 353/552. J. Forget, DictThC VIII, 894/983. St. v. Sychowski, H. als Literarhist. 1894. C. A. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des H. 1895; vgl. A. Feder, Biblica 1, 1920, 500/13. O. Bardenhewer, Hieronymus 1905 (Rektorats-Rede). J. Brochet, St. Jérôme et ses ennemis, Paris 1906. P. Aßlaber, s. o. bei Ambrosius. J. N. Brunner, H. u. die Mädchenerziehung 1910. T. Trzcinski, Die dogmat. Schriften des hl. H. 1912. J. Nießen, s. § 70, 2 (Mariologie). M. Pronberger, Beiträge zur Chronologie der Briefe des hl. H., Diss. 1914. L. Hughes, s. § 73. G. Morin, Strena Buliciana, Zagreb 1924, 421/32; RevBén 1926, 217/20 (Geburtsort des H.). R. Génier, Sainte Paule (347—404), Paris 1917.

beschäftigt. Seine Hauptarbeiten sind die zahlreichen Kommentare zur Hl. Schrift und die lateinische Bibelübersetzung — seit dem 12. Jahrh. Vulgata (editio) genannt —, zunächst Revision der sog. Itala, später (390 ff.) Übertragung des Alten Testamentes nach dem Urtext. Ferner verfaßte er eine Reihe von Streitschriften gegen die Luciferianer (§ 50, 3), Helvidius, Jovinian und Vigilantius (§ 70, 3), die Pelagianer (§ 56, 3) und gegen seinen früheren Freund Rufinus wegen der leidigen Origenesfrage (§ 51, 2). Ihm verdanken wir auch die erste christliche Literaturgeschichte: De viris illustribus, ein trotz mancher Mängel sehr verdienstliches Werk, das durch den Presbyter Gennadius (s. u. Nr. 9), und Spätere fortgesetzt wurde, eine lateinische Bearbeitung und Weiterführung der Chronik des Eusebius (§ 4, 1), Übersetzungen von Werken des Origenes und Didymus, reizvolle Mönchsgeschichten (§ 72, 1. 6), Homilien und viele elegant stilisierte Briefe. Über das sog. Martyrologium Hieronymianum s. § 70, 1. Hieronymus war wohl der gelehrteste der Kirchenväter, ein wahrer Polyhistor seiner Zeit, feiner Sprachenkenner, glänzender Stilist und ein Übersetzertalent, zwar kein spekulativer Kopf, aber auf dem Felde der biblischen Wissenschaften unübertroffen, von unantastbarer kirchlicher Gesinnung, von Charakter freilich reizbar und in der Polemik nicht selten bitter und leidenschaftlich.

3. Unzweifelhaft der bedeutendste Theologe des ganzen christlichen Altertums ist Aurelius **Augustinus***[1]. Sein Leben hat er selbst in seinen Confessiones (s. u.) bis 387 rückschauend ge-

[1] Ed. Benedictina, 11 fol. Paris. 1679/1700; abgedruckt in PL 32—47. Im CSEL bisher 18 Bde. G. Morin, S. Aur. Augustini Tractatus s. Sermones inediti 1917; vgl. RevBén 1924, 181/99. Auswahl deutsch in BKV, bisher 10 Bde 1911/25; kürzere Auslesen von J. Bernhart 1922; A. v. Harnack 1922; H. Hefele 1923; O. Karrer, 2 Teile 1925. Augustins Handbüchlein übersetzt u. erläutert von P. Simon 1923. Possidius, Vita S. Augustini, ed. H. T. Weiskotten, Princeton 1919. Mg. von C. Bindemann, 3 Bde 1844/69; Fr. Böhringer (KG. in Biogr. XI²) 1877/78; C. Wolfsgruber 1898; G. v. Hertling ²1904; L. Bertrand, Paris 1913, deutsch v. L. Wattendorff 1925. E. Portalié, DictThC I, 2268/472. A. Dorner, Das theol. System A.s 1873. J. Storz, Die Philos. des hl. A. 1882. H. Reuter, Augustin. Studien 1887. F. Wörter, Die Geistesentwickl. des hl. A. bis zu s. Taufe 1892. O. Scheel, Die Anschauung A.s über Christi Person u. Werk 1901. F. X. Eggersdorfer, Der hl. A. als Pädagoge 1907. O. Rottmanner, Geistesfrüchte 1908, 7/108. K. Adam, Die Eucharistielehre d. hl. A. 1908; s. auch § 68. H. Becker, Aug., Studien zu s. geist. Entwicklung 1908. W. Thimme, A.s geist. Entwickl. 386/91, 1908; Aug., Lebens- u. Charakterbild auf Grund s. Briefe 1910. J. Mausbach, Die Ethik d. hl. A., 2 Bde 1909. H. Weinand, Die Gottesidee d. Grundzug d. Weltanschauung d. hl. A. 1910. O. Schilling, Die Staats- u. Soziallehre d. hl. A. 1910; Naturrecht u. Staat, s. § 73. E. Tröltsch, Augustin, die christ. Antike u. d. MA. 1915. M. Grabmann, Die Grundgedanken des hl. A. über Seele u. Gott 1916. P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de St. Aug. I, Paris 1918. P. Batiffol, Le Catholicisme de St. Aug., 2 vol. Paris 1920. Ch. Boyer, Christianisme et Néoplatonisme dans la formation de St. A., Paris 1920; L'idée de la vérité dans la philosophie de St. A., Paris 1921. P. Guilloux,

schildert, den weiteren Verlauf sein Freund Possidius, B. von Calama (Vita S. Augustini). Zu Tagaste in Numidien 354 geboren — sein Vater Patricius war Heide, die Mutter Monika (Monnika) eine treffliche Christin —, erhielt er seine höhere Bildung in Madaura und Karthago und widmete sich dem Berufe eines Lehrers der Redekunst in Karthago und Mailand. Als Knabe war er bereits unter die Katechumenen aufgenommen worden, gelangte aber erst nach langen Kämpfen und manchen sittlichen und intellektuellen Verirrungen (374—83 auditor bei den Manichäern), die seine Mutter bitter beweinte, durch den neuplatonischen Idealismus hindurch zum christlichen Glauben (386). Ernster Zurückgezogenheit auf dem Landgut Cassiciacum bei Mailand folgte der Empfang der Taufe an Ostern 387 aus der Hand des hl. Ambrosius, der auch einen wesentlichen Anteil an seiner Bekehrung gehabt hatte. Augustinus kehrte bald nach Afrika zurück, wurde 391 Presbyter in der numidischen Hafenstadt Hippo Regius, 395 Nachfolger des Bischofs Valerius daselbst. 34 Jahre wirkte er, mit seinem Klerus ein gemeinsames aszetisches Leben führend (§ 60, 2), in diesem Amte, in steigendem Maße schon von seinen Zeitgenossen anerkannt und gefeiert, bis ihn während der Belagerung Hippos durch die Vandalen am 28. August 430 der Tod hinwegraffte. Seine Gebeine wurden im 6. Jahrh. nach Sardinien, im 8. nach Pavia übergeführt.

Augustinus verbindet den idealen Schwung und die spekulative Anlage der Griechen mit dem praktisch-nüchternen Sinn und psychologischen Scharfblick der Abendländer. Er überragt alle anderen Väter durch philosophisch-theologische Begabung, Tiefe des Geistes, Gewandtheit der Dialektik und schriftstellerische Produktivität und hat auf die Theologie der Mit- und Nachwelt, auf die Geistesgeschichte und Frömmigkeit des abendländischen Katholizismus den denkbar stärksten Einfluß ausgeübt. Sein Hauptinteresse gehört den Fragen der christlichen Anthropologie, dem Verhältnis des Menschen zu Gott, dem Problem der Sünde und Gnade, der Kirche als Heilsanstalt. Einen großen

---

L'âme de St. A., Paris 1921. K. Holl, Augustins innere Entwicklung, Abh. Berlin 1922, 4. G. Beyerhaus, Hist. Z. 127, 1922, 189/209 (A.-Probleme); Rhein. Mus. für Philol. 1926, 6/44 (A.s Briefe). J. Noerregaard, A.s Bekehrung, deutsch v. A. Spelmeyer 1923. H. Eibl, A. u. die Patristik 1923 (Gesch. der Philosophie). K. Bauer, ZKG 42, 1923, 223/43 (A.s Stellung in der Geschichte). E. G. Sihler, s. vor § 5. J. Hessen, A. u. seine Bedeutung f. die Gegenwart 1924. M. I. Barry, Augustine the Orator. Diss. Washington Cath. Univ. 1924. H. Woods, A. and Evolution, New York 1924. R. Reitzenstein, A. als antiker u. mittelalt. Mensch, Bibliothek Warburg Vorträge I, 1923, 28/65. B. Legewie, A., eine Psychographie 1925; dazu H. Lange, Scholastik 1926, 400/11. B. Roland-Gosselin, La morale de St. A., Paris 1925. H. Fuchs, A. u. der antike Friedensgedanke 1926. A. Gudeman, Silvae Monac. 1926, 16/27 (A.s Dialoge). E. Kalinka, Sb. Wien 203, 1, 1925 (d. älteste Verzeichnis der Schriften A.s). Weiteres s. § 56 u. 57.

Teil seines Lebens und den größten seiner Schriften widmete er der Bekämpfung der Manichäer (§ 31), des donatistischen Schismas (§ 52), des Pelagianismus und Semipelagianismus (§ 56, 57) und anderer Irrlehren der Zeit. Er ist als der wissenschaftliche Überwinder des Pelagius anzusehen; in diesem Kampfe (seit 412) erschloß sich seine ganze religiöse Tiefe, und ihm verdankt er seine dogmengeschichtliche Größe als „Doctor gratiae". Zu den polemisch-theologischen Werken kommen aber noch zahlreiche andere auf allen Gebieten der kirchlichen Wissenschaft. Zwei von ihnen sind in der Weltliteratur berühmt geworden: die Confessiones[1], eine Art Lebensbeicht in Form eines Herzensergusses vor dem allwissenden Gott, eine Schrift von unerhörter Kraft seelischer Zergliederung, und die 22 Bücher De civitate Dei[2], eine grandiose Geschichtsphilosophie oder Apologie des Christentums in geschichtlichem Gewande, die angesichts des Zerfalls des römischen Reiches den Kampf zwischen Glaube und Unglaube (Civitas Dei — Civitas terrena) als das eigentliche Thema der Weltgeschichte schildert — das Mittelalter zehrte von diesen Gedanken. Mit den Confessiones sind in etwa verwandt die philosophischen Betrachtungen der Soliloquia (386/87) und die Retractationes, ein kritischer Rückblick Augustins auf seine Schriftstellerei von 386—427. Von den übrigen Werken sind besonders zu nennen: das Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et caritate, eine kurzgefaßte Darstellung der christlichen Lehre, die 15 Bücher De trinitate, sein dogmatisches Hauptwerk, De doctrina christiana, eine biblische Hermeneutik und Homiletik für die Kleriker enthaltend, eine Reihe ausgezeichneter exegetisch-homiletischer Schriften (namentlich De Genesi ad litteram, Enarrationes in psalmos, De consensu evangelistarum, Tractatus in Ioannem), moral- und pastoraltheologische Traktate (besonders De catechizandis rudibus), gegen 400 Predigten — Augustin ist der hervorragendste Kanzelredner des Abendlandes — und zahlreiche Briefe, meist Fragen der Philosophie, Theologie und Seelsorge behandelnd.

---

[1] Ausgaben von K. v. Raumer [2]1876; P. Knoell 1898; F. Ramorino, Roma 1909; C. H. Bruder 1919; P. de Labriolle I, Paris 1925. Deutsch von W. Bornemann 1889; G. v. Hertling 1905, 19./22. A. 1922; A. Hoffmann, BKV 18, 1914; H. Hefele [2]1922. A. Harnack, A.s Konfessionen [3]1903 (Rede); Aus der Friedens- u. Kriegsarbeit 1916, 67/91. Vgl. H. Böhmer, NkZ 1915, 419 ff. 487 ff.; M. Wundt, ZntW 1922, 53/64; 1923, 161/206; H. Dörries, ebd. 1924, 64/102.

[2] Ausgaben von B. Dombart, 2 Bde [3]1905/9; E. Hoffmann, CSEL 40, 2 Bde 1899/1900; J. E. C. Welldon, 2 vol. Lond. 1924. H. Scholz, Glaube u. Unglaube in der Weltgesch., ein Kommentar zu A.s De civ. Dei 1911. E. Bernheim, Mittelalterl. Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik u. Geschichtschreibung I, 1918, 10 ff. H. Lindau, ZKG 37, 1918, 406/32. H. Hermelink, Festgabe A. v. Harnack 1921, 302/24. U. Schröder, A.s Ansicht vom christ. Staat als Glied der Civitas Dei, Diss. 1922.

4. **Prudentius** Klemens[1] († nach 405), ein vornehmer spanischer Laie, der Advokat und hoher Staatsbeamter war und sich in vorgerücktem Alter religiösen Interessen zuwandte, nimmt unter den lateinischen christlichen Dichtern den ersten Rang ein. In dem Cathemerinon (Tagzeitenbuch) schuf er formgewandte und schwungvolle Hymnen für den täglichen Gebrauch, im Peristephanon Lobgesänge auf Martyrer, ferner mehrere didaktische Gedichte (Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra Symmachum), vorwiegend dogmatisch-polemischen und apologetischen Inhaltes.

5. **Juvencus**** († c. 380), spanischer Presbyter vornehmer Abkunft, verfaßte um 330 eine Evangelienharmonie in Hexametern. Ed. J. Huemer 1891.

Julius Firmicus Maternus**, Rhetor aus Sizilien, schrieb noch als Heide ein astrologisches Werk Matheseos libri 8, später (um 348) als Christ eine an die Kaiser Konstans und Konstantius gerichtete leidenschaftliche Streitschrift De errore profanarum religionum gegen das Heidentum (vgl. § 41, 2), namentlich gegen seine Mysterienkulte (ed. K. Ziegler 1908; deutsch in BKV 14, 1913. Vgl. F. Boll, RE Pauly-Wissowa VI, 2365/79. C. Brakman, Mnemosyne 1924, 428/48). G. Morin (HJG 1916, 229/66) suchte ihm auch die Consultationes Zacchaei et Apollonii, eine systematische Darstellung der Glaubenslehren, zuzuweisen; s. dagegen jedoch A. Reatz, Das theol. System der Cons. Z. et A. 1920.

Lucifer**, B. von Calaris († 371), heftiger Gegner der Arianer und des K. Konstantius, s. § 50, 3; **Optatus****, B. von Mileve († nach 384), Bekämpfer der Donatisten, s. § 52. P. **Damasus** (366—84), als Verfasser metrischer Grabinschriften bekannt, s. § 64, 3.

Zeno, B. von Verona († c. 372), ein tüchtiger Homilet, hinterließ 93 Predigten bzw. Entwürfe von solchen (PL 11; ed. J. B. C. Giuliari, Veronae 1900. Mg. von A. Bigelmair 1904), **Filastrius** (Philastrius)**, B. von Brescia († um 390), der auch als eifriger Missionär gerühmt wird, einen Liber de haeresibus (PL12; ed. Fr. Marx 1898).

6. **Pacianus**, B. von Barcelona († c. 390), Gegner der Novatianer, der das oft zitierte Wort prägte (Ep. I, 4): Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen. Erhalten sind von ihm einige Briefe und Traktate. PL 13. De similitudine carnis peccati gegen die Manichäer hg. von G. Morin, Études, textes etc. I, Maredsous 1913, 81/150; vgl. RevBén 1913, 286/93 (Liber ad Iustinum Manichaeum).

Gregor, B. von Elvira († nach 392), strenger Gegner der Arianer und Führer der Luciferianer (§ 50, 3). Als sehr wahrscheinlich von ihm herrührend wurden neuerdings erkannt: 5 Homilien über das Hohe Lied, 20 weitere, unter dem Namen des Origenes überlieferte, von einigen zu Unrecht Novatian (§ 40, 4) zugeschriebene Tractatus (Predigten) de libris SS. Scripturarum (ed. P. Batiffol, Paris 1900), eine Abhandlung De arca Noe über die Kirche und eine Schrift De fide orthodoxa c. Arianos (PL 20, 31/50). A. Wilmart, BullLE 1906, 233/99; RevBén 1912, 47 ff. 274 ff.; vgl. dagegen H. Koch, ZKG 41, 1922, 132/39. A. d'Alès, RechSR 1919, 314 ff. A. Vaccari, Biblica 1922, 188/93.

7. Tyrannius (Turranius) **Rufinus*** von Aquileja († 410), in Rom gebildet, als Schüler Didymus des Blinden für Origenes begeistert, c. 378—96 Einsiedler auf dem Ölberg bei Jerusalem, mit Hieronymus befreundet, bis beide sich wegen der origenistischen Frage entzweiten und fortan bitter befehdeten (§ 51, 2). Er hat sich weniger durch eigene Arbeiten (namentlich einen Commentarius in symbolum Apostolorum, ed. C. A. Heurtley, 2 vol. Oxf. 1916,

[1] PL 59—60; ed. A. Dressel 1860. Mg. von A. Rösler 1886; A. Puech, Paris 1888; J. Bergman I, Dorpat 1922.

und eine Auslegung des Jakobsegens), als durch Übersetzungen und Bearbeitungen griechischer Werke: des Origenes (§ 39, 2), Pamphilus (§ 39, 6), Eusebius (KG. mit Weiterführung bis 395, s. § 4, 2), der Klementinischen Rekognitionen (§ 28, 4), der Historia monachorum in Aegypto (§ 72, 6), des Basilius und Gregor von Nazianz ins Lateinische bekannt und verdient gemacht. Er erlaubt sich dabei allerdings große Freiheiten. PL 21. Lit. s. § 51, 2 u. 76, 2 (Brochet u. a.).

Der spanische Presbyter **Orosius**** († nach 417), Schüler Augustins, Gegner der Priscillianisten und Pelagianer (§ 56, 3), und der Aquitanier **Sulpicius Severus**** († c. 420) sind schon in § 4, 2 als Kirchenhistoriker genannt. Der letztere ist auch der Biograph und Verherrlicher des hl. Martinus von Tours (§ 72, 6).

Niceta, B. von Remesiana in Dacien († nach 414), Freund des hl. Paulinus von Nola, verfaßte Unterweisungen für die Taufkandidaten in 6 Büchern, wovon namentlich das wichtige 5. Buch De symbolo erhalten ist, zwei Predigten über die kirchlichen Vigilfeiern und über den Psalmengesang und Hymnen, darunter sehr wahrscheinlich das Te Deum (s. § 67, 7). Mg. u. Ausgabe von A. E. Burn, Cambr. 1905. W. A. Patin, Niceta v. R., Diss. 1909. C. H. Turner, JThSt 22, 1921, 305/20; 24, 1923, 225/52. Zum Te Deum vgl. noch G. Morin, RevBén 1907, 180/223; Cl. Blume, StML 81, 1911, 274 ff. 401 ff. 487 ff.

Paulinus, B. von Nola** († 431), aus senatorischer Familie zu Burdigala (= Bordeaux) stammend, Schüler des Rhetors und Dichters Ausonius, entsagte glänzender Stellung und fürstlichem Reichtum, um mit seiner Gattin Therasia zu Nola in Kampanien ein aszetisches Leben zu führen; 409 wurde er Bischof daselbst. Wir besitzen von ihm zahlreiche Briefe an seine Freunde und kunstvolle, warm empfundene Gedichte (13 carmina natalicia auf seinen Lieblingsheiligen Felix von Nola). Ed. W. Hartel, 2 vol. 1894. Mg. von A. Buse 1856; F. Lagrange, Paris ²1882, deutsch 1882; A. Baudrillart, Paris ²1905. P. Reinelt, Studien über die Briefe des hl. P. v. N., Diss. 1904.

8. **Marius Mercator** († nach 451), Laie, Bekämpfer der Pelagianer und Nestorianer, ist bereits § 56, 4 genannt, der angesehene Abt, aszetische Schriftsteller und Semipelagianer **Johannes Cassianus**** († c. 435) in § 57, 2 und 72, 6. Über **Vincentius**, Presbyter im Kloster Lerinum († c. 450), und **Arnobius d. J.,** Mönch in Rom um 450, beide gleichfalls Semipelagianer, s. § 57, 3. Dagegen ist der Laie Tiro **Prosper** aus Aquitanien († 463) ein eifriger Anhänger und Verteidiger Augustins (s. § 57, 3). Er verfaßte außer Streitschriften gegen die Massilienser auch eine Weltchronik, die bis 378 ein Auszug aus Hieronymus (§ 4, 1) ist, von da ab bis 455 ein selbständiges Werk. PL 51. Chronicon ed. Mommsen, MG Auct. antiq. IX, 1892, 341 ff.

Eucherius*, eine Zeitlang Mönch zu Lerinum, dann B. von Lyon († c. 450), schrieb die im Mittelalter viel gelesenen Formulae spiritalis intelligentiae und Instructiones, Beiträge zum Verständnis der bildlichen Ausdrücke und schwierigerer Stellen der Hl. Schrift, ferner die Passio Agaunensium Martyrum (s. § 16, 4). PL 50; ed. K. Wotke 1894.

Kommodianus**, ein aszetisch lebender Laie („mendicus Christi"), anscheinend aus Gaza, verfaßte in rhythmischen Hexametern Instructiones, 80 akrostichische Gedichte in volkstümlicher Sprache mit Ermahnungen an Heiden und Juden zum Glauben und an die Christen zum gottgefälligen Leben, und ein Carmen apologeticum ähnlichen Inhalts; in letzterem zeigt er sich als Chiliast und Sabellianer (§ 32, 33). Heiß umstritten ist die Frage nach der Zeit und Heimat des Dichters. Meist sah bzw. sieht man in ihm einen Zeitgenossen und Landsmann des hl. Cyprian, doch sprechen starke Gründe eher für die Mitte oder 2. Hälfte des 5. Jahrh. und Südgallien (Arles). Ed. B. Dombart 1887. Mg. von J. Durel, Paris 1912. H. Brewer, Komm. v. Gaza 1906; Die Frage um das Zeitalter K.s 1910; ZkTh 1912, 641 ff. 849 ff. F. Zeller, Die Zeit K.s, Diss. 1909 (ThQ 1909/10). J. Martin, TU 39, 4 (1913); Sb. Wien 181, 6 (1917). K. Holl, Sb. Berlin 1918, 533 f.

9. Als tüchtige Prediger glänzten nach Augustinus: Papst **Leo I d. Gr.** (440–61) (s. § 64,4), **Petrus Chrysologus,** EB. von Ravenna († c. 450), der aber allzusehr der Rhetorik huldigt (PL 52; BKV 43, 1923. Mg. über P. Chr. als Prediger von F. J. Peters 1918 und G. Böhmer 1919; vgl. J. H. Baxter, JThSt 22, 1921, 250/58), **Maximus,** B. von Turin († nach 465. PL 57; C. H. Turner u. A. Spagnolo, JThSt 16, 17, 20, 1915/16/19), **Quodvultdeus,** B. von Karthago († c. 453), Schüler des hl. Augustinus (s. § 43, 6), und **Faustus**,** B. von Reji († c. 490), der schon früher (§ 57,3) als Gegner Augustins und Semipelagianer erwähnt wurde.

Salvian,** Presbyter in Marseille († c. 480), ist vor allem als Sittenschilderer und Strafprediger bekannt (s. § 73, 1). Ed. F. Pauly 1883; Mg. von Zschimmer 1875. G. Sternberg, ThStKr 1909, 29 ff. 163 ff.

Gennadius, gleichfalls Presbyter in Marseille († c. 500), Semipelagianer, lieferte eine schätzenswerte Fortsetzung von des Hieronymus Schrift De viris illustribus unter gleichem Titel (Ausgaben s. § 76, 2) und einen Liber ecclesiasticorum dogmatum (ed. C. H. Turner, JThSt 7, 1905, 78/99; 8, 1906, 103/14), der aber wohl nur der Schlußabschnitt eines größeren verlorenen Werkes Adversum omnes haereses ist. B. Czapla, G. als Literarhistoriker 1898.

Zwei Afrikaner, die der 2. Hälfte des 5. Jahrh. angehören, verdienen gleichfalls Erwähnung: **Vigilius,** B. von Thapsus, Bestreiter der Arianer und Monophysiten (PL 62. Mg. von G. Ficker 1897), und **Viktor**,** B. v. Vita († c. 485), Geschichtschreiber der vandalischen Katholikenverfolgung (s. § 43, 6).

10. Zwei anonyme Werke von erheblicher Bedeutung lassen sich nach Autor und Abfassungszeit nur unsicher bestimmen: die namentlich liturgiegeschichtlich wertvolle **Peregrinatio ad loca sancta**** (s. § 70, 5) und das **Opus imperfectum in Matthaeum,** ein inhaltsreicher und geistvoller Kommentar (PG 56, 611/946), der bis ins 16. Jh. als angebliches Werk des hl. Joh. Chrysostomus großes Ansehen genoß, tatsächlich aber, wie schon Erasmus erkannte, von einem ausgesprochenen Arianer stammt. Als Verfasser wurde vielfach Wulfila († 383) oder ein anderer Gotenbischof namens Maximinus angesehen, der 427 oder 428 mit Augustinus zu Hippo disputierte. J. Stiglmayr (ZkTh 1910, 1 ff. 473 ff.) hält das Werk für eine freie Bearbeitung nach dem griechischen Original eines Presbyters Timotheus in Konstantinopel (c. 410/20), G. Morin (RevBén 1925, 239/62) meint, der Verfasser hätte um die Mitte des 6. Jahrh. in Illyrien oder Oberitalien gelebt und sei identisch mit dem Übersetzer des Matthäus-Kommentars des Origenes. Th. Paas, Das Opus imp. in Mt., Diss. 1907. Fr. Kauffmann, Zur Textgesch. des O. i. 1909.

§ 77.

Die griechischen Theologen des 6. und 7. Jahrhunderts[1].

1. Seit der Mitte des 5. Jahrh. beginnt die griechische Theologie, durch die langwierigen Glaubenskämpfe erschöpft, in ihrer Originalität und literarischen Produktivität zu erlahmen. Das dogmatisch-wissenschaftliche Interesse tritt hinter dem kultischen und aszetischen zurück. Man zehrt von den Schätzen der großen „Väter", exzerpiert und verarbeitet ihre Bibelerklärungen in

[1] K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Lit. (527—1453) ²1897; darin: A. Ehrhard, Die griech. Theologie (S. 37/218); Krumbacher, Die griech. Kirchenpoesie (S. 653/705). H. Ball, Byzant. Christentum 1923. Weitere Lit. s. § 36, 58 u. 74.

Katenen d. i. Kettenkommentaren, ihre Aussprüche über die Glaubens- und Sittenlehre in dogmatischen Florilegien. Das reichhaltigste und wertvollste Werk letzterer Art ist die Doctrina patrum de incarnatione Verbi[1] vom Ende des 7. Jahrh., vielleicht von Anastasius Sinaita (s. u.) verfaßt und hauptsächlich gegen die monophysitische und monotheletische Irrlehre gerichtet.

Es gab aber doch auch in dieser Zeit einige angesehene und einflußreiche theologische Schriftsteller. Zeitlich voran steht die geheimnisvolle Gestalt des Mystikers **Pseudo-Dionysius Areopagita**.[2] Er verfaßte nicht lange vor 500, wahrscheinlich in Syrien oder Palästina, in gekünstelter, vielfach dunkler Sprache vier Abhandlungen: De divinis nominibus, De mystica theologia, De caelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia und 10 Briefe. Diese Schriften verfolgen deutlich den Zweck, die neuplatonische Theosophie der christlichen Kirche, ihrer Kultus- und Sakramentsmystik und Aszese, dienstbar zu machen. Es wird darin der Aufstieg des Menschen zu Gott, vermittelt durch eine dreistufige Ordnung von Weihen (Mysterien) und Weihenden — der Weg der Reinigung, Erleuchtung und Einigung — eingehend beschrieben. Der Verfasser gibt sich selbst für den Areopagiten Dionysius von Athen aus, den Paulus bekehrte (AG. 17, 34). Allein der pseudepigraphische Charakter der Schriften steht fest, und ihre Abhängigkeit von dem Neuplatoniker Proklus († 485) wurde in glänzenden Untersuchungen durch Stiglmayr und H. Koch erwiesen. Den wirklichen Verfasser zu bestimmen, ist bis heute aber nicht gelungen. Die dionysischen Schriften, die zuerst in den Kreisen der Severianer (§ 55, 5; 58, 2) auftauchen, fanden nach anfänglichem Widerstreben allgemeine Anerkennung und außerordentlichen Anklang, nicht bloß in der griechisch-orientalischen Welt, sondern ganz besonders auch im Abendland. Abt Hilduin von St. Denys und Scotus Eriugena im 9. Jahrh. und Spätere übertrugen sie ins Lateinische. Auf die Scholastik und Mystik des Mittelalters haben sie sehr stark eingewirkt; der Glaube an ihren Ursprung aus apostolischen Kreisen verschaffte ihnen fast kanonisches Ansehen. Erst der Humanist Laurentius Valla († 1457) bezweifelte ihre Echtheit.

---

[1] Ed. princeps von F. Diekamp 1907. Vgl. J. Stiglmayr, Byz. Z. 1909, 14/40; W. M. Peitz, HJG 1917, 452 f.

[2] PG 3—4. Deutsch von J. G. V. Engelhardt, 2 Bde 1823; in Auswahl von J. Stiglmayr, BKV 2 (1911), englisch von C. E. Rolt, Lond. 1920. J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita, HJG 1895, 253 ff. 721 ff. H. Koch, Pseudo-Dionysius Ar. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen 1900. Die weiteren Arbeiten von Stiglmayr und Koch s. bei Bardenhewer, GeschAL IV, 282/99. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos ²1926. H. Ball (s. o.) 63/247. Über die latein. Übersetzungen des Ps.-Dionys s. M. Grabmann, Festgabe A. Ehrhard 1922, 180/99; P. Lehmann, RevBén 1923, 81/97; G. Théry, RHE 1925, 33 ff. 197 ff. J. Durantel, St. Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919.

2. Ein scharfsinniger und gelehrter Theologe ist **Leontius** von Byzanz[1] († c. 543), mit den scythischen Mönchen Verteidiger der theopaschitischen Formel, später Mönch in der neuen Laura bei Jerusalem (vgl. § 58). Er bekämpfte in mehreren Schriften die Irrlehren der Zeit (Hauptwerk: Adv. Nestorianos et Eutychianos). Die cyrillsche Christologie erklärte er den Monophysiten gegenüber glücklich durch die Lehre, daß die menschliche Natur Christi ἐνυπόστατος sei, d. h. in dem Logos ihre Subsistenz habe.

Das Zeitalter des K. Justinian brachte auch den größten religiösen Dichter der griechischen Kirche hervor: **Romanus**[2], den „Sänger" (ὁ μελῳδός), einen gebürtigen Syrer, Presbyter in Konstantinopel. Seine Hymnen, angeblich 1000 an der Zahl, von denen etwa 80 erhalten sind, zeichnen sich aus durch Tiefe der Empfindung, Glaubensernst und Erhabenheit der Sprache.

Der bedeutendste griechische Theologe des 7. Jahrh. ist **Maximus** mit dem Ehrennamen **Konfessor**[3] († 662), Sekretär des K. Heraklius, dann Mönch und Abt des Klosters zu Chrysopolis (Skutari), Hauptgegner der Monotheleten, der 645 in Nordafrika (Karthago) den aus Konstantinopel vertriebenen, monotheletisch gesinnten Patriarchen Pyrrhus in berühmter Disputation überwand und schließlich unter K. Konstans II Martyrer seiner Überzeugungstreue wurde (vgl. § 59, 2). Er war ein vielseitiger und tiefgründiger Gelehrter, Dialektiker und Mystiker zugleich, somit gewissermaßen ein Vorläufer der großen Scholastiker des Mittelalters, und verfaßte viele exegetische, dogmatisch-polemische und aszetisch-mystische Schriften, so namentlich die Quaestiones ad Thalassium über schwierige Stellen der Hl. Schrift, eine Mystagogia mit symbolisch-mystischer Deutung der Kirche und Kultusgebräuche, Sentenzensammlungen und Kommentare (Scholien) zu Gregor von Nazianz und Pseudo-Dionysius Areopagita, den er seines Neuplatonismus möglichst entkleidete und so erst recht einbürgerte. Auf die griechische wie auch auf die abendländische Theologie hat er einen weittragenden Einfluß ausgeübt.

3. Die Monophysiten und Tritheiten **Johannes Philoponus,** Grammatiker in Alexandrien, und **Stephanus Gobarus** im 6. Jahrh. sind schon § 55, 5 genannt. Beide verwerten die aristotelische Philosophie für die Theologie; Stephanus beleuchtet die Kirchenlehre durch Zusammenstellung widersprechender Sätze

---

[1] PG 86. Mg. von F. Loofs, TU 3, 1/2 (1887), vgl. RE 11, 394/97; 24, 15; J. P. Junglas 1908. V. Grumel, DictThC IX, 400/26.

[2] J. B. Pitra, Analecta sacra I, Paris 1876. K. Krumbacher, Sb. München 1898, 1899, 1901, 1903. Ph. Meyer, RE 17, 124/31; 24, 432 f. P. Maas, Byz. Z. 24, 1923, 1/13.

[3] PG 90—91. Buch v. geistl. Leben, deutsch v. Garbas 1926. Wagenmann-Seeberg, RE 12, 457/70. H. Straubinger, Die Christologie des Max. K. 1906. J. Dräseke, ThStKr 1911, 20 ff. 204 ff. (Max. K. u. Scotus Erigena). W. Soppa, Die Diversa Capita unter den Schriften des hl. M. K., Diss. 1918. Stiglmayr u. Peitz, s. § 59.

der Väter bereits in ähnlicher Weise wie später im Mittelalter Abaelard (vgl. A. v. Harnack, HarvThR 16, 1923, 205/34).

Kosmas, wegen seiner Reisen nach Arabien und Ostafrika **Indikopleustes** beibenannt, ursprünglich Kaufmann in Alexandrien, später Mönch und Einsiedler, verfaßte außer mehreren verlorenen Werken um 547 eine „Christliche Topographie." Ed. E. O. Winstedt, Cambr. 1909. J. Wittmann, Sprachl. Untersuch. zu Kosmas Ind., Diss. 1914.

Johannes Klimakus, Mönch auf dem Berge Sinai († c. 649), geschätzter aszetischer Schriftsteller durch seine „Leiter" (Κλῖμαξ, Scala paradisi). PG 88. H. Ball, s. o.

Sophronius, gelehrter Mönch und später Patriarch von Jerusalem († 638), eifriger Bekämpfer des Monotheletismus (vgl. § 59, 2), Homilet, Hagiograph und Dichter anakreontischer Oden auf Kirchenfeste, — sofern, wie höchst wahrscheinlich ist, der „Sophist" (Lehrer der Rhetorik) und der Patriarch Sophronius identische Persönlichkeiten sind. Hauptwerk: Λειμών (Pratum spirituale), eine Sammlung von Erzählungen über berühmte Mönche und Aszeten, ähnlich der Historia Lausiaca (§ 75, 7), gewöhnlich seinem Freunde Johannes Moschus († 619) zugeschrieben, wohl von beiden gemeinsam verfaßt, bzw. von Sophronius redigiert und herausgegeben. PG 87, 3. S. Vailhé, RevOC 1902, 360 ff.; 1903, 32 ff. 356 ff. H. Usener, Der hl. Tychon 1907, 80 ff. H. Straubinger, Kath. 1907 I, 81 ff. 175 ff. 251 ff. (Trinitätslehre u. Christologie).

Anastasius Sinaita († nach 700), Abt auf dem Sinai, Gegner der monophysitischen Sekten, deren Bekämpfung unter seinen zahlreichen Schriften namentlich der Ὁδηγός (Viae dux) gewidmet ist. Vermutlich stammt von ihm auch das schon (Nr. 1) genannte große Florilegium ‚Doctrina patrum de incarnatione Verbi'. PG 89. J. B. Kumpfmüller, De Anastasio Sin. 1865. F. Spačil, La teologia di A. S., Roma 1923 (aus Bessarione IX).

§ 78.

Die Nachblüte der lateinischen christlichen Literatur im 6. und 7. Jahrhundert.[1]

1. Auch im Abendland nahm in dieser Zeit die Schaffenskraft und -Freude der Theologenwelt sehr ab. Durch die Völkerwanderung und die Zerstörungen, die sie allenthalben schuf, wurde das wissenschaftliche und literarische Streben aufs stärkste gehemmt. Aber doch blieb hier eine größere geistige Regsamkeit zurück als im Orient, so daß immerhin von einer bescheidenen Nachblüte der patristischen Literatur zu reden ist. Sie zielt in dieser Zeit hauptsächlich darauf ab, die Leistungen der früheren großen Väter praktisch zu verwerten und der Gegenwart nutzbar zu machen. Eine besonders wichtige Aufgabe war es, für die noch ungebildeten, aber bildungshungrigen Germanenstämme den im Altertum aufgehäuften profanen und theologischen Bildungsstoff zu sammeln und zuzubereiten, und so den Grund für Geisteskultur des Mittelalters zu legen.

In Afrika blühte der schon früher (§ 57, 3) mit zweien seiner Schriften erwähnte **Fulgentius**[2], Klosterabt und später Bischof

[1] M. Manitius, Gesch. der lat. Lit. des MA. I (527—950) 1911 (dazu C. Weyman, HJG 1911, 333/49). Weitere Lit. s. 36, 40 u. 76.

[2] PL 65. Mg. von O. Friebel 1911. G. Krüger, Harnack-Ehrung 1921 219/31 (Vita Fulg.).

von Ruspe († 532), ein begabter und fleißiger Theologe, eifriger Augustinianer und Wortführer der afrikanischen Katholiken seiner Zeit. Er bekämpfte vor allem den Semipelagianismus in Gallien und den Arianismus in seiner Heimat in einer Reihe von Werken und wurde zweimal durch den Vandalenherrscher Thrasamund verbannt (vgl. § 43, 6). Einen Abriß der gesamten Dogmatik gab er in dem schönen Büchlein De fide seu de regula verae fidei.

Eine anziehende Biographie des Fulgentius verfaßte der Diakon **Ferrandus** von Karthago († c. 546), ferner eine Breviatio canonum nach griechischen und afrikanischen Konzilsbeschlüssen (PL 67). Zur Verteidigung der drei Kapitel und gegen die Justinianische Kirchenpolitik (vgl. 58, 5. 6) traten unter den Afrikanern namentlich **Facundus,** B. von Hermiane, und **Liberatus,** Diakon zu Karthago, um 547 bzw. 566 mit eigenen Schriften in die Schranken (PL 67, 68). **Primasius,** B. von Hadrumetum († vor 567), hinterließ einen Kommentar zur Apokalypse, **Junilius** aus Afrika, Laie und hoher Staatsbeamter in Konstantinopel, die im Mittelalter viel gebrauchten Instituta regularia divinae legis, eine Einführung in das Bibelstudium nach den Lehrvorträgen des Paulus von Nisibis und den Anschauungen des Theodor von Mopsuestia. Vgl. H. Kihn, Theodor v. Mops. u. Junilius Afrikanus 1880.

2. Alle anderen Väter seiner Epoche überstrahlt weit, zwar nicht durch Gelehrsamkeit und theologische Tiefe, aber durch Ansehen und Wirkung in die Breite und Weite, Papst **Gregor d. Gr.** (590—604). S. über ihn § 64, 7.

Ferner sind in Italien zu nennen:

Ennodius**, Lehrer der Rhetorik, dann B. von Pavia († 521), Verfasser zahlreicher Briefe, Reden und Gedichte, sowie einiger historischen und liturgischen Arbeiten (vgl. § 64, 1. 6). PL 63. Ed. W. Hartel 1882; F. Vogel, MG Auct. antiq. VII, 1885; St. Léglise, I Epist., Paris 1906.

Boethius(† c. 524) aus dem römischen Uradel der gens Anicia stammend (der „letzte Römer"), Philosoph und Staatsmann (510 Konsul), bei dem Ostgotenkönig Theodorich d. Gr. anfänglich in hoher Gunst, bis er infolge politischer Spannung mit Byzanz des Hochverrats beschuldigt, von dem servilen Senat verurteilt und nach Folterung zu Pavia hingerichtet wurde (vgl. § 43, 3). Ein Mann von universeller Bildung und ungewöhnlicher Gelehrsamkeit übersetzte und kommentierte er philosophische Schriften des Aristoteles und Porphyrius, verfaßte einige theologische Traktate (De sancta Trinitate, Liber c. Nestorium et Eutychen u. a.) und zuletzt im Kerker das berühmte Buch De consolatione philosophiae (ed. R. Peiper 1871; A. a Forti Scuto et G. D. Smith, Lond. 1925), in welchem aber der Christ, der er doch sicher war, stark hinter dem Neuplatoniker zurücktritt. Boethius hat eine besondere Bedeutung als Vermittler der aristotelischen Logik an das Mittelalter; er bot die formale Grundlage zur ersten Entwicklung der scholastischen Terminologie und Dialektik. PL 63—64. H. Usener, Anecdoton Holderi 1877, 37 ff. A. Hildebrand, B. u. seine Stellung z. Christentum 1885. N. Scheid, StML 1890 II, 374/92 (Weltanschauung des B.). M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I, 1909, 148/77. G. A. Müller, Die Trostschrift des B., Diss. 1912. F. Klingner, De Boethii consol. philos. 1921.

Dionysius, der sich aus Demut gern **Exiguus** nannte, Scythe von Geburt, Mönch in Rom (c. 497—540) und Freund Cassiodors (s. u.), hat sich als Übersetzer aus dem Griechischen, als Sammler griechischer und lateinischer Synodalkanones und päpstlicher Dekretalen (vgl. § 65, 4), wie auch um die Einführung der christlichen Ära (§ 3, 7) und der alexandrinischen Osterberechnung (§ 69, 6) verdient gemacht. PL 67. Ed. Schwartz, Acta concil. oecum. IV, 2 (1914); I, 5 (1925).

Cassiodorus Senator[1] († c. 570) entstammte einer altberühmten Familie in Bruttien und bekleidete im Ostgotenreiche Theoderichs d. Gr. und seiner Nachfolger die höchsten Staatsämter (vgl. § 43, 3). Um 538 zog er sich in das von ihm errichtete Kloster Vivarium zurück, wo er sich ganz der Frömmigkeit und gelehrten Tätigkeit hingab und seine Mönche zu gleichem anhielt (vgl. § 72, 7). Er ist ein Enzyklopädiker der kirchlichen Wissenschaft, ganz überwiegend Praktiker und Realist. Seine Institutiones divinarum et saecularium lectionum, eine Methodologie des theologischen Studiums und Einführung in die artes liberales, und die früher (§ 4, 2) erwähnte Historia tripartita, ein Abriß der Kirchengeschichte, waren hochgeschätzte Schulbücher des Mittelalters, die Complexiones in psalmos ein vielgebrauchter Kommentar. Die Variae sc. epistolae in 12 Büchern mit den von Cassiodorus stilisierten Erlassen der Ostgotenherrscher, die im Mittelalter als Muster des Kanzleistils galten, sind als Geschichtsquelle bedeutsam, ebenso die leider nur im Auszug des Jordanes erhaltene Gotengeschichte (De origine actibusque Getarum, s. § 43, 1).

3. Der **Liber pontificalis,** eine Papstgeschichte in Form von Biographien, ist in seinem ersten, bis Felix III (526—30) reichenden Teile wahrscheinlich unter Bonifatius II (530—32) entstanden. Als Grundlage diente dem Kompilator, einem römischen Kleriker, für die ersten Jahrhunderte der sog. Liberianische Katalog, ein von Petrus bis Liberius († 366) gehendes Papstverzeichnis in dem sog. Römischen Chronographen des Dionysius Philokalus von 354 (dieser Chronograph ist eine Art römischen Staatshandbuchs mit buntem Inhalt: Stadtkalender, Konsularfasten, Ostertafel, Gedächtnistage römischer Bischöfe und Martyrer, Papstliste, Beschreibung Roms, Welt- und Stadtchronik usw.). Weitere unbekannte Hände setzten den Liber pontificalis zu verschiedenen Zeiten fort bis auf Hadrian II († 872) bzw. Stephan V († 891); von Anastasius II (496—98) an ist er eine sehr wertvolle Geschichtsquelle. Die Ausgabe von Duchesne (s. u.) bietet auch die später entstandenen Papstleben bis Martin V († 1431). Infolge eines Irrtums des berühmten Archäologen Onofrio Panvini († 1568) wurde bis in die neueste Zeit herein der römische Bibliothekar Anastasius im 9. Jh. fälschlich für den Verfasser gehalten. Ausgabe von L. Duchesne, 2 vol. Paris 1886/92; von Th. Mommsen in MG Gesta Pontif. Roman. I 1898. Vgl. J. M. March, Liber Pontificalis prout exstat in codice Dertusensi, Barcinone 1925 (eine Hs. s. XII in der Kapitelsbibliothek zu Tortosa bietet einen besseren und vollständigeren Text der Papstviten von Johannes VIII † 882 bis Honorius II † 1130 als der Cod. Vatic. 3762 und die Schlußnotizen über Paschalis II † 1118 bis Honorius II in ursprünglicher, von der Bearbeitung des Peter Wilhelm von Saint-Gilles unabhängiger Rezension). A. Brackmann, RE 11, 439/46. F. G. Rosenfeld, Über die Komposition des Liber pont., Diss. 1896.

4. Auch Gallien und Spanien brachten mehrere theologische Schriftsteller hervor, deren Namen einen guten Klang

---

[1] PL 69—70. Variae ed. Th. Mommsen, MG Auct. antiq. XII (1894). Mg. von Ad. Franz 1872; G. Minasi, Napoli 1895. P. Lehmann, Cassiodorstudien, Philologus 71/74 (1911/17).

hat. Vor allem die hochragende Gestalt des **Cäsarius**[1], EB. von Arles († 542), eines Schülers des Klosters Lerinum, der als Überwinder des Semipelagianismus in Südgallien und Förderer des Mönchswesens schon früher (§ 57, 4; 72, 6) zu nennen war. In einer Zeit schwerer politischer, sozialer und religiöser Gärung, wie sie die Völkerwanderung hervorrief, entfaltete er während seines 40jährigen Pontifikates in dem „gallischen Rom" als Seelsorger, Reformator der Kirchenzucht und Volksprediger eine höchst segensreiche Wirksamkeit. Seine klaren und packenden Homilien, die an die besten der patristischen Blütezeit heranreichen, sind vielfach unter dem Namen Augustins überliefert (PL 39; 67) und noch nicht genügend kritisch gesichtet.

Avitus, B. von Vienne († c. 518), wie Cäsarius ein bedeutender Kirchenfürst, verdient um die Bekehrung der Burgunder zum Katholizismus (§ 43, 5) und ihre enge Verbindung mit dem römischen Stuhle, hinterließ ein biblisches Epos in 5 Gesängen über Paradies, Sündenfall, Sintflut und Durchzug durchs Rote Meer und ein Gedicht über die Jungfräulichkeit, polemische Schriften gegen die Eutychianer und Arianer und gegen 100 zeitgeschichtlich wichtige Briefe. PL 59. Ed. R. Peiper, MG Auct. antiq. VI, 2 (1883); U. Chevalier, Lyon 1890. Mg. von A. Charaux, Paris 1876; P. N. Frantz, s. § 43, 5. F. Vernet, DictThC I, 2639 ff. G. Krüger, Die Bibeldichtung zu Ausgang des Altertums 1919.

Gregor, B. von **Tours**[2] († 594), hat sich namentlich als Geschichtschreiber der Franken Ruhm erworben. Seine Historia Francorum gibt im 1. Buch einen Abriß der Weltgeschichte bis 397, im 2.—4. Buch die Geschichte der Franken von Chlodwig bis Sigibert († 575) im wesentlichen nach der Volkstradition, vom 5.—10. Buch die Zeitgeschichte bis 591. Trotz stilistischer Unbeholfenheit, Leichtgläubigkeit und Wundersucht ist das Werk doch für die Kenntnis der politischen, kirchlichen und sittlichen Verhältnisse der Zeit von unschätzbarem Wert. In einem großen hagiographischen Sammelwerk verbreitet sich Gregor über die Wunder des Herrn und der Heiligen, namentlich des hl. Martin (§ 72, 6) und anderer Volksheiligen in Gallien.

Venantius Fortunatus († c. 601), bei Treviso geboren und in Ravenna gebildet, kam auf langer Wanderfahrt durch Gallien nach Poitiers, trat dort in anregenden Verkehr mit der hl. Königin Radegunde (vgl. § 43, 8) und ihren Nonnen, wurde Priester und kurz vor seinem Tode Bischof der Stadt.

---

[1] Über die Predigten s. G. Morin in RevBén 1896, 1899, 1906, 1910. Auswahl deutsch von C. F. Arnold 1896. Mg. von dems. 1894; A. Malnory, Paris 1894; M. Chaillan, Paris 1912. P. Lejay, Le rôle théologique de Césaire d'A., Paris 1906. F. Hautkappe, Über die altdeutschen Beichten u. ihre Bezieh. zu Cäs. v. A. 1918.

[2] PL 71. Beste Ausgabe von Arndt u. Krusch, MGSS rer. Merov. I 1884/5. Frankengesch. deutsch von Giesebrecht u. Hellmann, 3 Bde 1911/13. Mg. von J. W. Loebell ²1869. H. Leclercq, DictAC VI, 1711/53. S. Hellmann, Hist. Z. 107, 1911, 1/43. M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de T., Paris 1890. Weitere Lit. s. § 43, 7.

Er ist ein begabter Dichter, der zwar in seinen zahlreichen Carmina dem verderbten Zeitgeschmack öfters allzusehr nachgibt, aber in den Passionshymnen Pange lingua gloriosi und Vexilla regis prodeunt und in dem Marienlied Quem terra pontus aethera Bleibendes geschaffen hat. Von geringerer Bedeutung sind seine Heiligenlegenden in Prosa. PL 88. Beste Ausgabe von Leo u. Krusch im MG Auct. antiq. IV 1881/5. Mg. von Ch. Nisard, Paris 1890; R. Koebner 1915. G. M. Dreves, Hymnolog. Studien zu Ven. Fort. u. Rabanus Maurus 1908 (dazu K. Strecker, Anzeiger der ZfdA 1909, 43/60).

Martinus von Bracara oder Braga († 580), in Pannonien geboren, Abt und Bischof zu Dumio und Erzbischof von Bracara in Galläcien, Apostel der Sueven (s. § 43, 2), verfaßte mehrere moralisch-aszetische Abhandlungen (Formula vitae honestae, De ira u. a.), die stark von Seneka abhängig sind, eine kulturgeschichtlich interessante Missionspredigt De correctione rusticorum, eine Sammlung von Synodalkanones (Capitula Martini) und übertrug griechische Mönchssentenzen ins Lateinische. PL 72, 73, 84. De corr. rust. ed. Caspari 1883. R. Seeberg, RE 12, 385/88.

Isidor[1], EB. von Sevilla († 636), Nachfolger seines Bruders Leander (§ 43, 2) — die Schriften des letzteren gingen meist verloren —, ist der berühmteste lateinische Schriftsteller des 7. Jahrh. und gewissermaßen der letzte abendländische Kirchenvater. Zwar nur Sammler und Kompilator wie Cassiodorus, aber von umfassenden Kenntnissen und sehr produktiv, verstand er es ausgezeichnet, die Schätze gelehrten Wissens der Antike der Nachwelt zu vermitteln; das Mittelalter ist ihm in seiner wissenschaftlichen und literarischen Tätigkeit zu einem sehr großen Teile tributpflichtig. Seine Origines s. Etymologiae in 20 Büchern sind die erste christliche Realenzyklopädie, die Libri tres sententiarum ein Lehrbuch der Dogmatik und Moral, De fide catholica c. Iudaeos eine Apologetik, De officiis ecclesiasticis gibt eine Beschreibung des Gottesdienstes und der kirchlichen Personen, De viris illustribus setzt die gleichbetitelte Literaturgeschichte des Hieronymus und Gennadius fort.

---

[1] PL 81—84. Beste Ausg. der Geschichtswerke von Th. Mommsen in MG Auct. antiq. XI 1894. Origines ed. W. M. Lindsay, 2 vol. Oxf. 1911. A. Schmekel, Die positive Philosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung II 1914; vgl. RE Pauly-Wissowa IX, 2069/80. Ch. H. Beeson, Isidors Studien 1913.

Namen- und Sachregister.

Die Zahlen beziehen sich auf die Paragraphen und deren Unterabteilungen. Die Hauptstellen sind durch * ausgezeichnet.

A

Abdas v. Susa 42,1
Abercius-Inschrift 21,2
Abessinien 42,6 55,5
Abgar, Fürsten v. Edessa 7,2 12,5.9 30B,3 39,5 70,4
Acilius Glabrio 15,2
Acta Sanctorum 2,8 14,4
Addäus, Apostelschüler 12,9
Adelphius, Adelphianer 50,7
Adelwald 43,4
Ädesius 42,6
Adiabene 12,9
Adoptianer 32,2
Advent 69,2
Adversus aleatores 26,2 40,3
Aëtius v. Antioch., Aëtianer 48,4.5* 66,3
Afra, hl. Mart. 12,4
Afrahat (Aphraates) 75,8
Afrika 12,6 45,2.3 52
Agape 8,2 23,4*
Agapet I, Papst 58,3
Agatho, Papst 59,3
Agde, Syn. 67,5.7 72,4
Agilulf 43,4
Agnes, hl. Mart. 15,6
Agnoëten 55,5
Agrippinus v. Karthago 12,6 24,2
Agroetius v. Trier 12,4
Ägypten 12,7 55,3.5 71,1; Ägyptische Kirchenordnung 39,4 75,5
Aizanas 42,6
Akacius v. Cäsarea, Akacianer 48,4.5
— v. Konstpl., Akacianisches Schisma 55,4 64,5
Akephaler 55,4
Akoimeten 72,5
Akoluthen 18,5 23,1 60,1
Aktisteten 55,5
Albanien 42,3
Alcibiades, Häretiker 28,3
Alexander, hl. Abt 72,5
— v. Alex. 47,2
Alexander v. Jerus. 16,1
— Natalis (Noël) 4,5
Alexandrien, Stadt und Patriarchat 12,7 16,1 20,3* 39,1 45,2 55,3 63,1* 74,2; Katecheten- u. Theologenschule 39* 54,1 74,2; Synoden 12,7 48,6 49,1.2 53
Alfred, K. v. England 64,7
Allgemeines Gebet 23,1 37,3
Almachius 73,4
Aloger 32,3
Altar 71,3
Ambrosius, hl. 41,4 48,6 49,3 50,8 76,1*; Choral 67,6; Liturgie 67,1.2; Ambrosiaster 76,1
Ammonius, Mönchsvater 72,3
— Sakkas 17,2 39,2
Amphilochius v. Ikonium 75,6
Anaphora 67,1
Anastasius I, Kaiser 55,4 58,2 64,5; II 59,4
— Apokrisiar 59,2
— röm. Bibliothekar 4,3 78,3
— v. Konstpl., Presbyter 54,2
— Mönch, Mart. 59,2
— Sinaita 77,3
Ancyra, Synoden 19,5 24,4 26,3 48,4 62,1 68,1
Angelsachsen 44,1.4
Anhomöer 48,4 49,1
Anicet, Papst 25,3 30A,4
Anthimus v. Konstpl. 58,3
— v. Nikomedien 16,4
Antidikomarianiten 70,3
Antiochien, Stadt u. Patriarchat 8,2 9,1.2 10,1 12,9 20,3* 45,2 54,5 55,3 63,1.2*; Katecheten- u. Theologenschule 39 54,1 58,5 74,2; Schisma 50,1; Synoden 32,3 48,2 50,4 62,1 69,6
Antonin v. Florenz 4,3
Antoninus Pius, Kaiser 15,3
Antonius, hl. d. Gr. 72,1.2
Apelles, Gnostiker 30B,1

Aphthartodoketen 55,5 58,3
Apiarius, Presb. 64,1
Apokatastasis 29,2 31,2 39,2 75,4
Apokrisiar 60,1
Apokryphen 11,3 29,4 50,8
Apollinaris v. Hierapolis 38A,8
— v. Laodicea, Apollinaristen 37,4 53* 54,1.3 75,5.6*
Apollonius, Apologet 38B,5
— Mart. 15,4
— v. Tyana 15,6 17,2
Apologeten 36,1 38*
Apostelkonzil 9,2 10,1
Apostolische Kanones 65,4
— Kirchenordnung 75,5
— Konstitutionen 75,5
— Väter 36,1 37*
— Vikare 63,3
Apostellehre, s. Didache
Aquarier 30B,2
Aquileja, Patriarchat 58,7 63,3
Arbela 12,9
Archidiakon, -presbyter 60,1 62,3
Ariminum, Synode 48,5
Aristides, Apologet 13,2 26,1 38A,1
Ariston v. Pella 38A,8
Aristoteles 5,4 78,2
Arius, Arianismus 32,3 43,1.2 47* 48,2 49,1 51,1 75
Arkadius, Kaiser 41,6 51,3 61,3
Arkandisziplin 23,3* 66,2
Arles, apostol. Vikariat u. Synoden 12,4.5 19,2 22,3 48,3 52,2 57,3 63,3 66,4 69,6
Armagh 44,2
Armenien 12,8 42,2* 45,2 55,5 71,1; Literatur 75,9
Armenpflege 26,2 60,4 73,1
Arnobius d. J. 57,3
— v. Sicca 40,5
Arnold, Gottfr. 4,6
Arsenius, ägypt. Bischof 48,2
Artemon, Häretiker 32,3
Äschines, Häretiker 34,2
Asklepiodot, Häretiker 32,3
Asterius, Arianer 50,4
Asylrecht 73,3
Aterbius 51,2
Athanarich 43,1
Athanasius, hl. 35,3 42,6 47,3 48* 49,1 50,3 53 54,1.2 72,1.6 75,1*; sog. Athanas. Symbolum 49,3
Athenagoras, Apologet 26,3 38A,4
Ätheria 75,5
Attila 64,4
Audientes 22,1
Audius, Audianer 50,6
Augustinus, hl. v. Hippo 4,2 14,4 22,3 27,1 31,1 46,2 52,3 56* 57* 60,2 64,1 67,4 68,2 72,6 73,2.4 76,3* 78,4
— Abt 44,4
Aurelian, Kaiser 16,3 32,3
Ausonius 76,7
Authari 43,4
Auxentius, Arianer 76,1
Avitus v. Vienne 43,5 78,4*
Axionikus, Gnostiker 30A,4

B

Babäus 54,5
Babylas 16,1
Balai (Baläus) 75,8
Baptisterium 66,3 71,2
Barbelo Gnostiker 30A,3
Bardesanes 12,9 30B,3
Barkochba 15,3
Barnabas, Apostel 8,2 9,2;-brief 33,1 37,2*
Baronius, Cäsar 4,4 59,5
Barsumas 54,5
Bartholomäus, Apostel 11,2 12,10
— v. Lucca 4,3
Basilides, Basilidianer 25,2 29,4 30B,2*
Basilika 70,1 71,2
Basiliskus, Usurpator 55,3
Basilius v. Ancyra 48,4
— hl. d. Gr. 24,4 48,6 67,7 68,1 72,3 73,1 75,2*.4.6 76,1; Liturgie 67,1.2; Basilias 73,1
Bathilde, hl. 43,8
Baur, F. Chr. 4,6
Bekenner (Konfessor) 14,4 70,3
Benanbrief 7,2
Benedikt, hl. Ordensstifter 64,7 72,7*; Regel u. Orden 72,7
Bérault-Bercastel 4,5
Berta, angelsächs. Königin 44,4
Beryll v. Bostra 32,5
Bilderkult 70,4
Bischof 18* 29,4; Bischofswahl 19,1.2 60,3
Blandina, hl. 15,4
Bluttaufe 22,1 66,4
Bobbio, Kloster 43,4 72,8
Boethius 43,3 78,2*
Bollandisten 2,8
Bonifatius II, Papst 57,4 60,3
Bonosus, Bonosianer 50,5 70,3
Bossuet 4,5
Bostra, Synode 12,10 32,5
Britannien, Briten 12,5 44,1.4*
Burgunder 43,5

Burgundofara, hl. 43,8
Bußwesen 24 68
Bzovius, Abrah. 4,4

C (vgl. K und Z)

Cäcilia, hl. 15,6
Cäcilian v. Karth. 52,1
Caius, s. Gaius
Cälestius, Häretiker 56
Candidian 54,3
Canterbury, Erzbistum 44,4
Cappa, capellani 72,6
Cäsarea in Kappad. 20,3 63,1; in Palästina 63,2
Cäsaria, hl. 72,6
Cäsarius v. Arles 43,8 49,3 57,4 60,2 72,6 78,4*
Cäsaropapismus 58,1
Cassianus, Joh. 57,2 72,6*
— Julius 30B,2
Cassiodorus 4,2 43,3 72,7 78,2*
Cellarius, Chr. 1,3
Celsus, heidn. Polemiker 13,2 15,4 17,1* 39,2
Cerdo, Gnostiker 30B,1
Cerinth, Häretiker 28,2* 29,4 33,1 38B,2
Chalcedon, allgemeine Synode 451: 55,2* 61,2 63,1.2 64,1.2 72,4
Chaldäische Christen 54,5
Chiliasmus 28,1 33*
China 42,5
Chlodwig, Chlotilde 43,7.8
Choral 67,6
Chronograph, röm. 10,3 69,2 70,1 78,3*
Chronologie 3,7
Chrysologus, Petrus 76,9
Chrysostomus, Joh. 41,7 43,2 51,3 67,4 75,3*; Liturgie 67,1.2.4
Circumcellionen 52,3
Cirta, Syn. 52,2
Clematius-Inschrift 16,4
Cölestin I, Papst 44,2 54,2 57,3
Collegia funeraticia 19,3
Cömeterien 16,2 19,3 23,5* 64,3
Confessio (Martyrergrab) 10,1 23,5 71,3
Cönobitentum 72,2
Conversi, conversio 72,6.7
Crescens, Apostelschüler 12,2
Cyprian, heiliger 12,3.6 16,1.2 19,3 21,2.3 22,3 23,1 24,2 35,2 40,3* 51,1 70,1
Cyrill v. Alexandrien 41,3 54 55,3 65,2 75,7*
— v. Jerusalem 49,2 66,2 70,6 75,4*
Cyrillonas 75,8
Cyrus v. Alex. 59,1

D

Dalläus 23,3
Dalmatien 12,4
Damasus I, Papst 10,3 48,6 50,1.2 53 64,3* 67,1 76,2
Damian v. Alex., Damianiten 55,5
Daniel, hl. Stylit 72,5
Decius, Kaiser 14,3.4 16,1*
Defensoren 60,1
Dekretalien 64,3
Delehaye, H. 4,8
Demetrianus v. Antioch. 12,9
Demetrius v. Alex. 39,2
Denifle, H. S. 4,7
De vocatione omn. gentium 57,3
Diakon, Diakonat 8,1 18,4
Diakonissen 18,5 60,1
Diatessaron 38B,5* 75,8
Didache 19,3 22,1 25,1 37,1*
Didaskalia, apostol. 18,3.4 25,4 39,5*
Didymus v. Alex. 58,6 75,4* 76,2.7
Digamus 19,4
Diodor v. Tarsus 54,1.5 75,3.5*
Diognetbrief 13,2 26,1 38A,6
Diokletian, Kaiser 14,3 16,4* 31,1 40,5
Dionysius, Papst 21,2 32,5
— d. Gr. v. Alex. 12,9 13,1 16,1 21,2 22,3 25,4 32,5 33,2 39,3*
— Areopagita 9,3 12,2 77,1
— Exiguus 3,7 65,4 78,2*
— v. Korinth 10,2d 38B,5
— v. Mailand 48,3
Dioskur v. Alex. 55,2.3
— Gegenpapst 60,3
Diospolis, Syn. 56,3
Diözesansynoden 65,3
Diptychen 67,3
Doctores audientium 18,5
Doctrina patrum de incarnatione Verbi 77,1
Doketen 11,1 28,2 29,2
Döllinger, I. 4,7
Domitian, Kaiser 11,1 14,3 15,2*
— v. Ancyra 58,4
Domitilla, hl. 15,1; Katakombe 23,5
Domnus, Bisch. v. Antioch.: I 16,3 32,3; II 55,2
Donatistenstreit 52* 66,4
Doppelklöster 72,4
Dreikapitelstreit 58* 78,1
Duchesne, L. 4,8

E

Ebioniten 28,1* 33,1 47,2
Edessa 12,9 23,5; Schule 54,5
Edwin, engl. König 44,4
Ehe, geistl. 26,3; zweite 26,3
Eigenkirchen 43,1 62,2
Elagabal, Kaiser 15,6
Elchasai, Elkesaiten 28,3* 29,4
Ekthesis 59,2
Eleutherus, Papst 12,5
Elvira, Synode 12,3 19,3.5 22,1 24,2 26,2 70,4
England 44,1.4
Enkratiten 30B,2* 38A,3
Ennodius v. Pavia 64,1 78,2*
Ephesus, Exarchat 20,3 63,1; Syn. (431) 50,7 54,3* 56,4; (449) 55,2
Ephräm v. Antioch. 58,4
— d. Syrer 30B,1 38B,5 75,8*
Epigonus, Häretiker 32,4
Epiklese 67,3
Epiktet 5,4
Epiphanes, Gnostiker 30A,5
Epiphanie (Fest) 25,2* 66,3 69,2
Epiphanius v. Salamis 28,1 49,2 51 70,4 75,4*
Episkopat 18* 29,4
Epistola apostolorum 38B,2
Essener 6,1* 28,1 72,2
Ethelbert, angelsächs. König 44,4
Eucherius v. Lyon 16,4 76,8*
Euchiten 50,7; vgl. Messalianer
Eudoxia, Kaiserin 51,3 75,3
Eudoxius v. Konstpl. 50,1
Eugenius, Usurpator 41,5
Eulogien 23,4 67,5
Eunomius, Eunomianer 48,4* 66,3
Eusebius, Papst 35,4
— v. Cäsarea 4,1 6,1 12,9 16,6 39,6 47,4 50,4 70,4 75,1*
— v. Doryläum 55,1
— v. Nikomedien, Eusebianer 41,2 47,3.4 48,2*
— v. Vercellä 60,2
Eustathius v. Antioch. 47,3 48,2 50,1*
— v. Sebaste 72,3
Euthymius, Abt 72,3
Eutyches, Eutychianismus 55
Evagrius v. Antioch. 50,1 72,6
— Kirchenhist. 4,1
— Pontikus 58,6 75,6*
Euzoïus, Arianer 48,6
Exarch, Exarchat 63,1
Exarchat v. Ravenna 43,4 60,3
Exorzisten 18,5 60,1
Eznik v. Kolb 30B,1 75,9*

F

Fabian, Papst 12,2 16,1
Facundus v. Hermiane 78,1
Fasten, Fasttage 25* 59,6 69
Faustus v. Reji 57,3 76,9*
Felicissimus, Diakon 35,3 40,3
Felix II (III), Papst 55,4 64,5; III (IV) 60,3; Gegenpapst (II) 50,2
— v. Aptunga 52,1
— v. Nola 76,7
Ferrandus v. Karthago 78,1
Festtage, kirchl. 25 69
Filastrius 76,5
Filioque 49,3
Firmicus Maternus 41,2 76,5*
Firmilian v. Cäsarea 22,3
Firmung 22,1
Flacius, M. 4,4
Flavian v. Konstpl. 54,4 55,1.2
Fleury, Claude 4,5
Florilegien 77,1
Fortunatus v. Karthago 35,2
Franken (Mission) 43,7.8
Freitag (Fasttag) 25,1
Friedensbrief 24,1
Fronto, Rhetor 15,4 40,1
Fruktuosus v. Tarragona 16,2
Frumentius 42,6
Fulgentius v. Ruspe 43,6 57,3 78,1*
Funk, F. X. 4,7

G

Gajanus, Gajaniten 55,5
Gaius v. Rom, Presb. 9,4 10,1 10,2f 34,2 38B,5
Galenus 26,3
Galerius, Kaiser 16,4.5
Galläcien 43,2 50,8
Gallien (Mission) 12,2
Gallienus, Kaiser 16,2
Gallio, Prokonsul 9,3.4
Gallus, Kaiser 16,1
Geiserich, Vandalenkönig 43,6 64,4
Geist, Hl. 32,6 49
Gelasius I, Papst 60,4 64,1.5* 67,1; Decretum Gelas. 64,5; Sacramentarium 67,3
— Abt 58,4
— v. Cäsarea 4,2
Gennadius v. Marseille 76,9* 78,4
Genovefa, hl. 43,8
Georg, Kappadozier 48,3
— v. Laodicea 48,4
Georgien 42,3
Gerichtsbarkeit, kirchl. 61,2.3
Germanus v. Paris 43,8

Gieseler, J. K. L. 4,6
Glaubensbekenntnis 22,2* 23,3 29,4 66,2
Gnadenstreit 56 57
Gnostizismus 29* 50,8
Goten 1,1 41,7 43,1—3* 50,6
Gottesfürchtige 6,2
Grado, Patriarchat 63,3
Gratian, Kaiser 41,4
Gregor I d. Gr., Papst 41,6 43,4 44,4 63,1 64,2.7* 67,1 70,4 72,6.7; Choral 67,6; Sacramentarium 67,3; Gregor XIII 3,7d (Kalenderreform)
— v. Elvira 40,4 50,3 76,6*
— d. Erleuchter 42,2
— d. Kappadozier 48,2
— v. Nazianz 48,6 75,2* 76,2
— v. Nyssa 39,3 48,6 53 75,2*
— v. Tours 43,7.8 73,5 78,4*
— d. Wundertäter (Thaumaturgus) 16,1 24,2 39,3* 75,6
Grimlaich, Priester 72,5
Gründonnerstag 68,3 69,3
Gyrovagen 72,5

H

Hadrian, Kaiser 15,3 38,1.8
Hadrumetum, Kloster 57,2
Harmonius, Gnostiker 30B,3
Harnack, Adolf 4,6 30B,1
Hase, K. 1,3 4,6
Hauck, Albert 4,6
Haymo v. Halberst. 4,3
Hebräerevangelium 28,1
Hefele, K. J. 4,7
Hegesippus 8,3 18,2 38B,5*
Heiligenfeste 14,4 69,4 70,1.3
— leben (Literatur) 2,8 70,1
— verehrung 70
Helena, hl. Kaiserin 41,2 48,2 70,6
Helenus v. Tarsus 22,3
Helvidius 70,3
Henotikon 42,2 55,4* 64,6
Heraklas v. Alex. 39,2
Heraklea, Exarchat 20,3 63,1
Herakleon, Gnostiker 30A,4
Heraklius, Kaiser 59,1 70,6
— v. Rom 35,4
Hergenröther, Jos. Kardinal 4,7
Hermas 24,1 38B,1*
Hermenegild 43,2
Hermeneuten 60,1
Hermes Trismegistos 5,4 17,2
Hermias, Apologet 38A,7
Hermogenes, Gnostiker 30B,4
Hierokles, Neuplatoniker 16,4 17,1* 75,1
Hieronymus, hl. 4,2 18,2 39,2 40,4 48,5 51,2 56,2 67,1 70,1 72,1.3.6 73,1.2 76,2* 78,4
Hilarion, hl. 72,3
Hilarius v. Arles 64,4
— Freund Augustins 57,3
— v. Poitiers 48,3.5 72,6 76,1*
Hilduin, Abt 77,1
Hippolyt v. Rom 15,6.7 22,1 23,1 24,2 25,4 26,1 32,4 38B,4 39,2.4* 70,1 75,4.5
Homeriten 42,4
Homöer, Homöusianer 48,4.5 49,1
Honoratus v. Arles 72,6
Honorius I, Papst 59
— Kaiser 41,6 52,3 56,4 61,3
Hormisdas, Papst 55,4 57,3 58,2 64,1
Hosius v. Korduba 47,3 48,3 65,2
Humanismus 4,4
Hunerich, Vandalenkönig 43,6
Hy (Iona), Kloster 44,3
Hyginus, Papst 30A,4
Hymnen, kirchl. 23,1
Hypatia, Philosophin 75,7

I J

Jakobus d. Ä., Apostel 8,3 12,3; d. J. 8,3* 9,1.2 18,2; Liturgie 67,2
— Baradai, Jakobiten 55,5
— v. Nisibis 75,8
— v. Sarug 75,8
Ibas v. Edessa 54,5 55,2 58,5
Iberien 42,3
Jerusalem, Patriarchat 45,2 55,3 63,2*
Ignatius v. Antiochien 10,2b 15,3 18,2 21,2 37,4*
Ikonostase 71,3
Immunität d. Klerus 41,1 61,1
Indien 12,11* 42,5 45,2 54,5
Innocenz I, Papst 56,3 64,3* 67,3; III 71,4
Instantius, spanischer Bisch. 50,8
Johannes d. Täufer (Fest) 69,4
— d. Apostel 11,1* 15,2 28,2
— Presbyter 11,1* 37,6
— I, Papst 43,3 60,3; II 58,2
— v. Antioch. 54,2.3
— Chrysostomus, s. d.
— v. Jerusalem 51,2 56,3
— Klimakus 77,3
— II v. Konstpl. 55,4
— Maxentius 58,2
— Moschus 77,3
— Nesteutes 63,1

Johannes Philoponus 55,5 77,3
— Scholastikus 65,4
Iona, Kloster 44,3
Josephus Flavius 7,2
Jovian, Kaiser 41,4 53
Jovinian, Mönch 70,3 76,2
Irenäus v. Lyon 10,2e 11,1 12,2.3.4 18,2 21,2 22,2 24,1 25,3.5 27,3 28,1 32,5 33,1 38B,3* 39,4 75,4
Irland 26,3 44,2
Isaak d. Gr. v. Antioch. 75,8
— konv. Jude 76,1
Isidor, Gnostiker 30A,2
— v. Pelusium 75,7
— v. Sevilla 43,2 65,4 78,4*
Islam 45
Ite missa est 67,3
Ithacius Clarus 50,8
Julia Domna 15,6 17,2
— Mamäa 15,6
Julian Apostata, Kaiser 13,2 41,3* 48,6 52,3 75,6.7
— v. Aeclanum 56,4
— v. Alex. 42,7
— v. Halikarnaß, Julianisten 55,5
Julius I, Papst 48,2 75,6
— Afrikanus 15,6 39,5*
Jungnicäner 48,6 75,2
Junilius 78,1
Justina, Kaiserin 48,6
Justinian I, Kaiser 41,6 43,6 55,5 58* 60,3.6 61,2 72,4 73,3; II 59,4.6
Justinus I, Kaiser 55,4
— Apologet 13,1.2 15,4 22,1 23 26,2 28,1 38A,2*.6 38B,3
— Gnostiker 30A,3
Juvenal v. Jerus. 63,2
Juvencus 76,5

K

Kainiten, Gnostiker 30A,3
Kaiserkult, röm. 5,1 14,1.3
Kalixtus, Kallistus I, Papst 24,2 32,4; Katakombe 16,2 23,5
Kanon des N. T. 29,4 38B,4; der Messe 67,1.3
Kanonensammlungen 2,2 65,4
Karakalla, Kaiser 15,6
Karpokrates, Gnostiker 30A,5
Karpus, Mart. 15,4
Karthago, Metropole 20,3 52,1 63,3; Synoden 56,1.3 61,2 65,4
Karwoche 69,3
Katakomben 23,5 64,3 71,2
Katechetenschulen 12,7 19,1 39*
Katechumenat 22,1 23,1.3 31,2 66,2
Katenen 77,1
Katerkamp, Th. 4,7
Katharer 35,1
Katholikus (Titel) 42,2 54,5
Kelch 71,3
Ketzertaufstreit 21,3 22,3* 51,1 66,4
Kindertaufe 66,1
Kirchengesang 67,6
Kirchenordnungen 37,1 39,4.5 75,5*
Kirchenstaat 64,7
Kirchenvermögen 19,3 60,4
Klaudius, Kaiser 15,1
Kleinasien 12,8 15,3 34,2 71,1
Klemens v. Rom I, Papst 9,4 10,2a 15,2 21,2 28,4 37,3* 38B,1 75,5; Klemensbriefe 37,3; Liturgie 67,2; Pseudoklementinen 28,4
— v. Alex. 5,4 10,2c 11,1 12 18,5 24,1 26,2 38A,6 39,1*
— Titus Flavius, Mart. 15,2
Kleomenes, Häretiker 32,4
Kollyridianerinnen 70,3
Kolumba, Abt 44,3
Kolumban, Missionär 43,4.8 72,8*
Kommodian, Dichter 76,8
Kommodus, Kaiser 15,4
Kommunion 23,2 67,5
Konfessor 14,4 24,1 60,1 70,3
Konstans I, Kaiser 41,2 48,3 52,3; II 59,2 77,2
Konstantia, Kaiserin 48,2
Konstantin I d. Gr., Kaiser 1,3 10,1 16,5.6* 41,1* 47,3.4 52,2 60,4 61,1.3 73,3.4 75,1; II 41,2 48,2; IV Pogonatus 59,3 60,3
Konstantinopel, Patriarchat 41,2 59,6 63,1*; Liturgie 67,2; Synoden (335) 48,2; (360) 48,5; (381) 48,6 49,2* 53 63,1 64,1; (382) 49,2; (448) 55,1; (553) 58,6.7; (680/81) 59,3; (692) s. Trullanum
Konstantius, Kaiser 16,5 41,2 42,1 43,1 48* 61,1
— Chlorus 16,4
Konzilien, s. Synoden
Konziliensammlungen 2,2 65,4
Kopiaten 60,1
Kopten 55,5
Korakion, Presb. 33,2
Kornelius, Papst 12,1 16,1 18,5 21,2 24,2 35,1
Kosmas, d. Indienfahrer 12,11 77,3
Krankentaufe 19,4 22,1
Kraus, F. X. 4,7
Kreuzauffindung, -erhöhung 70,6
Kreuzeszeichen 26,1
— strafe 73,3

Ktistolatren 55,5
Kuldeer 44,1

L

Labarum 16,6
Laienbeicht 68,1
Laktantius 13,2 16,6 33,1 40,5*
Landbischöfe 20,1 62,1
Langobarden 43,4
Laodicea, Syn. 62,1 71,4
Lapsi 16,1.4 35
Laura, alte u. neue 58,4 72,3
Laurentius, Diakon 16,2
— Gegenpapst 64,6
Leander v. Sevilla 43,2 78,4
Legalienstreit 9,2
Legaten, päpstl. 65,2
Legenden 14,4 70,2
Legio fulminata 15,4
Lektor 18,5
Lentulus 7,2
Leo I d. Gr., Papst 54,4 55,2 59,5 60,6 63,1 64,4* 68,2 69,7; Sakramentarium 67,3; Leo II 59,5
— I, Kaiser 55,3
Leonides, Mart. 15,5 39,2
Leontius v. Byzanz 58,2 77,2*
Leovigild, König 43,2
Lerinum, Kloster 44,2 57,2 60,2 72,6*
Leucius 11,3
Libanius, Rhetor 41,5 75,3
Libelli, libellatici 16,1
Libelli pacis 24,1 35,2
Liber de rebaptismate 40,4
Liber pontificalis 78,3
Liberatus v. Karthago 78,1
Liberius, Papst 48 50,2; Liberian. Papstkatalog 78,3
Licinius, Kaiser 16,5.6 41,1*
Litaniae 69,3
Liturgie, Liturgien 2,5 23 67
Logoslehre 5,4 6,2 11,1 32 38A,2 39,1 47 50,4 75,4
London, Bistum 12,5 44,4
Longinus, Bischof 42,7
Lucian v. Antioch., Martyrer 16,5 32,3* 74,2
— Paulianerbischof 32,3
— v. Samosata, Satiriker 12,8 17,2
Lucidus, Presb. 57,3
Lucifer v. Calaris, Luciferianer 48,3.6 50,3* 76,5
Lucilla, Witwe 52,1
Lucius, Papst 16,1
— brit. König 12,5
Lukanus, Gnostiker 30B,1
Lukas, Evangelist 9,3 11,2
Luxeuil, Kloster 72,8

M

Macedonius v. Konstpl., Macedonianer 49,1
Mâcon, Synode 73,5
Magdeburger Centurien 4,4
Mailand, Erzb. 12,1 58,7 67,2; Syn. 48,3; Toleranzreskript 16,6
Makarius d. Ägypter (d. Gr.) 50,7 72,3 75,4*
— v. Antioch. 59,3
— v. Magnesia 75,4
Makrianus, Usurpator 16,2
Makrina, hl. 75,2
Malchion, Presb. 32,4
Mamertus v. Vienne 69,3
Mandäer 28,3* 31,1
Mani, Manichäismus 31* 76,3
Mansionar 60,1
Marcellinus, Papst 16,4
Marcellus I, Papst 35,4
— v. Ancyra 47,3 48,2.3 50,4* 75,1
Marcia 15,4
Marcian, Kaiser 55,2.3
Marcion, Marcioniten 22,2 29,4 30B,1*
Maria, Mutter Jesu 11,1 (Grab); Verehrung 70,3; Feste 69,5
Maris v. Hardaschir 58,5
Marius Mercator 56,4 76,8
Markus, Evangelist 9,3 10,2c 11,2 12,7; Fest (Prozession) 69,3; Liturgie 67,2
— Aurelius, Kaiser 5,4 15,4*
— u. Markosier, Gnostiker 30A,4
— v. Memphis 50,8
Marmoutier, Kloster 72,6
Maron, Maroniten 59,4
Martin I, Papst 59,2
— v. Braga (Bracara) 43,2 78,4*
— v. Tours 41,7 50,8 69,4 72,6*
Martyrer (Name) 14,4; — akten, Martyrologien 2,8 14,4 70,1; — feste u. — verehrung 25,2 69,4 70
Massa candida 16,2
Massilienser 57,2
Maternus v. Köln 12,4
Mauriner 4,5
Mauritius, Mart. 16,4
Maxentius, Kaiser 16,5.6 35,4
Maximianus Herkuleus, Kaiser 16,4.5
Maximianus, B. v. Konstpl. 54,3
Maximilla, Montanistin 34,1

Maximinus Daja, Kaiser 16,5
— Thrax, Kaiser 15,7* 32,4
— Gotenbisch. 76,10
Maximus, Kaiser 41,4 50,8
— Konfessor 59,2 77,2*
— v. Turin 76,9
Melania d. J., hl. 73,1
Meletius v. Antioch. (Schisma) 50,1
— (Melitius) v. Lykopolis, Melitianer 35,3* 47,3 48,2
Melito v. Sardes 5,5 38A,8*
Melkiten (Melchiten) 55,5
Mellitus, Abt 44,4
Memnon v. Ephesus 54,3
Memoriae 70,1 71,2
Menander, Häretiker 27,3
Menas, Mart. 70,1
Mennas v. Konstpl. 58
Mensurius v. Karth. 52,1
Mesrop 75,9
Messalianer 50,7* 75,4
Methodius v. Olympus 16,5 26,3 39,6*
Metropolit 19,2 20,2* 65,2 71,4
Michael, Erzengel 70,2
Migne, J. P. 2,9c
Mileve, Syn. 56,3
Miltiades, Papst 52,2
— Apologet 38A,8
Minucius Felix, Apologet 40,1
— Fundanus, Statthalter 15,3
Missa (Etymol.) 67,3; M. catechumenorum etc. 67,3
Mithraskult 5,1 15,6; vgl. Sol invictus
Modalismus (Irrlehre) 32,2.4
Möhler, J. A. 1,3 4,7
Molinistenstreit 57,2
Monarchianer 22,2 32* 50,5
Mönchtum 72
Monika, hl. 76,3
Monophysitismus 42,2.6.7 43,3 45,2 53 54,5 55* 58,3.5 75,7 77,2
Monotheletismus 59* 77,2
Montanismus 18,6 24,1 33,1 34* 40,2
Monte Cassino, Kloster 72,7
Monumenta Germaniae hist. 2,10c
Morin, Joh. 18,6
Moses v. Choren 75,9
Mosheim, J. L. 4,6
Muhammed, Muhammedaner 45
Muratorischer Kanon 9,4 38B,4*
Mystagogische Katechese 66,2
Mysterienkulte 5,1 22,1 29,1 67,1 76,5

N

Naassener 30A,3
Natalis, Konfessor 32,3
Nazaräer 28,1
Neander, Aug. 4,6
Nektarius v. Konstpl. 68,1
Neocäsarea, Syn. 18,5 66,2 68,1
Nepos v. Arsinoë 33,2
Nero, Kaiser (Verfolg.) 9,4 14,3 15,1*
Nerses, Katholikus 42,2
Nerva, Kaiser 15,3
Nestorius, Nestorianismus 42,1.5 54* 56,4 60,6 70,3 75,7 77,2
Neuplatonismus 16,4 17,2* 41,3.6 72,2 76,3 77,1
Nicäa, Synode (325) 20,3 25,3 26,2 32,3 43,1 47,3.4* 60,6 63,1.2 69,6
Nicäno-konstantinopolitanisches Symbolum 49,2* 55,4 66,2
Nice (Synode u. Formel) 48,5 50,3
Nicephorus Kallisti 4,3
Niceta v. Remesiana 67,7 76,7*
Nicetius v. Trier 43,8
Nikolaiten 30A,6
Nilus d. Aszet (v. Ancyra) 75,7
Ninian, hl. 44,3
Nino (Nune) 42,3
Niobiten 55,5
Nisan (XIV) 25,3
Nisibis (Schule) 54,5
Noet, Häretiker 32,4* 39,4
Notare, kirchl. 60,1
Novatian, Novatianer 12,1.8 19,4 24,2 35,1* 40,3.4 52,2
Novatus 35,2
Nubien 42,7

O

Oblati 72,6
Oblationen 19,3 23,4 60,4
Odoaker 43,3
Offa v. Mercien 44,4
Officium matut., vespert. 67,7
Ökonomen, kirchl. 60,1
Ophiten, Gnostiker 30A,3
Optatus v. Mileve 52,3
Opus imperfectum in Mt. 73,2 76,10*
Orange, Syn. 57,4
Orarium 71,4
Ordericus Vitalis 4,3
Ordines minores 18,5
Origenes 5,5 10,1 11,2 12 13,2 14,1 15,5—7 16,1 18,5 19,4 24,2 26,1 39,2*.4—6 40,4 47,1 58,4 75,4 76,1.10; origenist. Wirren 51 58,4
Orleans, Synoden 60,3 65,3 69,3.6 73,3
Orosius 4,2 14,4 56,3
Orsi, J. A. 4,5

Osius, s. Hosius
Osrhoëne 12,9
Osterfest 22,1 25,2* 69,6; — fasten 25,4 69,7; — festbriefe 25,3 39,3 75,1; — feststreit 25 69,6
Ostgoten 43,3
Ostiarier 18,5 60,2
Ostung 71,2
Oswald, König 44,4

P

Pachomius, hl. 72,2—4
Pacianus v. Barcelona 76,6
Paganus (Etymol.) 41,4
Pagi, Ant. u. Franz 4,4
Palämon, hl. 72,2
Palästina 12,10 70,5
Palladius v. Helenopolis 75,7
— Missionär 44,2
Pallium 71,4
Pamphilus v. Cäsarea 16,5 39,6* 75,1
Pantänus 12,10 39,1*
Panvini, On. 78,3
Papa (Titel) 64,2
Paphnutius, ägypt. Bischof 60,6
Papias v. Hierapolis 10,2c 11,1 33,1 37,6*
Papylus, Mart. 15,4
Parabolanen 60,1
Parmenian, Donatistenbisch. 52,3
Parochie 20,1 62,2
Passah, Pascha, s. Osterfest
Passio quattuor coronatorum 12,4
Pastor v. Palentia 49,3
Patriarch, Patriarchat 20,3 63* 65,2; ökumenischer Patriarch 63,1 64,2
Patrick, hl. 44,2
Patripassianer 32,2
Paulinus v. Antioch. 50,1.3
— v. Mail. 56,1
— v. Nola 76,7
— v. Trier 48,3
— v. York 44,4
Paulus, Apostel 9* 12,3.4 15,1 23,1 28,1 30B,1
— v. Konstpl. 59,2
— v. Nisibis 78,1
— v. Samosata 16,3 26,3 32,3* 48,4
— v. Theben 72,1
Pekidha, Missionär 12,9
Pelagius, Pelagianismus 56* 66,1 76,3
Pentecoste 25,2 69,1
Peraten, Gnostiker 30A,3
Peregrinatio ad loca sancta 70,5
Perikopenordnung 67,1
Periodeuten 62,1
Perpetua u. Felicitas, hl. Mart. 15,5
Perpetuus v. Tours 69,4
Persien 12,9 42,1 54,5
Petrus, Apostel 8,1.2 9,1.2 10* 15,1 21,1 27,3; Petrusakten 10,1; Fest 69,4; Peterspfennig 44,4
— I v. Alex. 16,5 35,3; II 48,6
— Chrysologus 76,9
— Fullo 55,3 58,2
— v. Jerusal. 58,4
— Mongus 55,4
Pfarrei, Pfarrkirche 62
Pfingsten 22,1 25,2*
Phantasiasten 55,5
Pharisäer 6,1 7,1
Philastrius (Filastrius) 76,5
Philippikus Bardanes, Usurpator 59,4
Philippus, Apostel u. Evangelist 8,2 11,2
— Arabs, Kaiser 15,7
— Sidetes 11,1
Philo 6,2* 32,1 38A,2 39,2 76,1
Philokalus 78,3
Philostorgius 4,1
Philostratus, Flavius 17,2
Philumene 30B,1
Photinus v. Sirmium 48,3 50,5*
Phthartolatren 55,5
Pionius, Mart. 16,1
Pistis Sophia 30A,3
Pius I, Papst 30B,1
Plato, Platonismus 5,4 38A,2 39,1.2
Plenarkonzilien 65,3
Plinius d. J. 7,2 12,8 13,2 14,3 15,3
Plotin 17,2
Pneumatomachen 49
Polykarp v. Smyrna 15,3 25,3 30B,1 37,4.5* 38B,3
Polykrates v. Ephesus 11,1 25,3
Pontian, Papst 15,7 32,4
Pontikus, Mart. 15,4
Pontius, Diakon 40,3
Porphyrius, Neuplatoniker 17,1.2* 39,2 41,6 75,1.4.6 78,2
Posidonius, Stoiker 5,4
Possidius v. Calama 76,3
Pothinus v. Lyon 15,4
Praedestinatus (Streitschrift) 57,3
Praxeas, Häretiker 32,4
Predigt 67,4
Presbyterat, Presbyterium 18,2 71,3
Primasius 78,1
Primat Roms 21* 40,3 64
Prisca (Priscilla), Montanistin 34,1
Priscillakatakombe 10,3 23,5
Priscillian, Priscillianismus 50,8* 76,7
Privatbeicht 68,2

Privilegium fori 61,2; — immunitatis 61,1
Prodikus, Prodikianer, Gnostiker 30A,6
Proklus v. Konstpl. 58,2
— Neuplatoniker 17,2 77,1
Proselyten 6,2
Prosper Tiro 57,3 76,8*
Proterius v. Alex. 55,3
Protopaschiten 25,3 35,1 50,6 69,6
Provinzen, kirchl. 20,2
Provinzialsynode 20,2 61,1
Prudentius Klemens 76,4
Pseudodionysius Areopagita 59,1 77,1*.2
Pseudo-Klementinen 28,4
Psychiker 29,2 34,2
Ptolemäus, Gnostiker 30A,4
Publius v. Athen 15,4
Pulcheria, Kaiserin 41,6 54,3 55,2
Pyrrhus v. Konstpl. 77,2

Q

Quadragesima 69,7
Quadratus, Apologet 38A,8
Quartodecimaner 25,3* 38B,2
Quatember 69,7
Quicumque, Symbolum 49,3
Quinisexta (Trullanum) 59,6
Quinquagesima 69,1
Quirinus, Mart. 12,4
Quodvultdeus v. Karthago 43,6 76,9

R

Rabulas v. Edessa 54,5
Radegunde, hl. 43,8* 78,4
Ravenna 12,1 43,4 71,1.2
Rekared, König 43,2
Reklusen 72,5
Reliquienverehrung 70,1.2
Remigius v. Reims 43,7.8
Remoboth 72,5
Rhodon, Apologet 38B,5
Rogationstage 69,3
Rohrbacher, R. F. 4,8
Romanus, Dichter 67,6 77,2*
Römische Liturgie 67,2.3; Synoden 49,2 59,2 64,1.6
Rufinus v. Aquileja 4,2 28,4 39,2 51,2 72,6 76,7*

S

Sabas, hl. 58,4 72,3
Sabbatius, Sabbatianer 35,1
Sabellius, Sabellianismus 32,4—6* 48,1 49,1 50,4.8
Sadduzäer 6,1 7,1
Sagaris v. Laodicea 15,4
Sakramentarien 67,3
Salomonische Oden 30B,3
Salvianus v. Marseille 73,1 76,9*
— Priscillianist 50,8
Samstag (Fasten) 25,1 67,5
Sancta Sanctorum (Kapelle) 70,4
Sanctus, Mart. 15,4
Sänger (Ordo) 60,1
Sarabaïten 72,5
Sardika, Synode (343) 48,3* 60,5 62,1 64,1.2* 69,6
Satornil, Gnostiker 30A,1
Scapula, Prokonsul 15,6
Schapur (Sapor), Könige v. Persien 12,9 31,1 42,1
Schenute, Abt 72,3
Scholastika, hl. 72,7
Schottland 44,3
Schröckh, J. M. 4,6
Scillitanische Martyrer 15,4
Scotti peregrinantes 44,2
Scotus Eriugena 77,1
Sebastianus-Katakombe 10,3 23,5
Sekundus v. Ptolemais 47,4
Selbstmord 73,3
Seleucia, Syr. 48,5
Semiarianer 48,4 49,2
Seminar 60,2
Semipelagianismus 57
Seneka 5,4 9,3 78,4
Serapion v. Thmuis 49,1
Serapisklausner 72,2
Serenus v. Marseille 70,4
Sergius I, Papst 58,7 59,6
— v. Antioch. 55,5
— v. Konstpl. 59
Servus servorum Dei 64,2
Sethianer, Gnostiker 30A,3
Severin, hl. 43,4
Severus, Alexander, Kaiser 15,6* 39,5
— Septimius, Kaiser 15,5
— v. Antiochien, Severianer 55,5* 58,2 77,1
Sibyllinische Orakel 39,7
Silvanus v. Cirta 52,2
— v. Gaza 16,5
Silverius, Papst 58,3
Silvester, Papst 41,2 47,3 67,6
Silvia v. Aquit. 70,5
Simeon v. Jerus. 15,3 28,1
— Styliten 72,5
Simon Magus, Simonianer 27,3 29,4
Si-ngan-fu (Inschrift) 42,5
Siricius, Papst 50,8 60,6 64,3* 68,2
Sirmium, Synoden u. Formeln 48

Sixtus II, Papst 16,2 22,3 40,3
Sklaverei 73,3
Sokrates, Kirchenhist. 4,1
Sol invictus 15,6 16,3.6 69,2
Sonntag 23,1 25,1* 41,1 69,1
Sophienkirche 71,2
Sophronius v. Jerus. 59,2 77,3*
Sozomenus, Kirchenhist. 4,1
Spanien 12,3 45,2 50,8
Stationsfasten 25,1* 34,1 67,5 69,7
Statuta ecclesiae antiqua 65,4
Stephanus, hl. Diakon 8,1.2 69,2.4
— I, Papst 21,2 22,3
— Abt 59,3
— Gobarus 55,5 77,3
— Niobes 55,5
Stilicho 41,6
Stoizismus 5,2 6,2 29,1 38,1 39,1
Stolberg, Graf F. L. zu 4,7
Streaneshalch, Syn. 44,4
Studion, Kloster 72,5
Stundengebet 67,7
Styliten 72,5
Subdiakon 18,5
Subordinatianismus 32,1 47,1 49,1 75,1
Sueven 43,2
Sulpicius Severus 4,2 72,6
Syllukianisten 32,3 47,3
Symbolum, s. Glaubensbekenntnis
Symmachus, Papst 64,6
— Senatoren 41,4 43,3
Syncellen 60,1
Syneisakten 26,3 60,6
Synesius v. Cyrene 75,7
Synkretismus, relig. 5,4 15,6 41,2 45,1
Synoden (Verfassung) 20,2 46,1 65*
Syrien 12,9 55,3.5 75,8

T

Tacitus 7,2 12,1 14,2 15,1
Tatian, Apologet 12,9 13,1 30B,2 38A,3* 38B,5 75,8
Taufe 22 66; — bekenntnis 22,2 29,4; — namen 22,1; — paten 22,1
Te Deum 67,7* 76,7
Telemach, Mönch 73,4
Telesphorus, Papst 15,3
Tertullian 10,2g 12,3.6 13,2 14,1.3 15,2 18,5 19,1.3 21,2 22 23 24,1.2 25,4 26,1.2 30B,4 32,4.5 33,1 34,2 40,2*.3 41,4 52,1
Testament uns. Herrn 75,5
Tetraditen 55,5
Thaddäus (Addäus), Apostel 12,9
Thebaische Legion 16,4
Thebuthis 28,1
Theiner, Aug. 4,4
Thekla, hl. 70,1
Themistius, Themistianer 55,5
Theodelinde 43,4
Theoderich d. Gr. 43,3.*8 64,6
Theodor Askidas 58,4—6
— v. Canterbury 44,4
— Lektor 4,1
— v. Konstpl. 59,5
— v. Mopsuestia 54,1.5 56,1.4 58,5 75,3.5* 78,1
— v. Philä 42,7
Theodora, Kaiserin 55,5 58,3
Theodoret v. Cyrus 4,1 54,2.3 55,2 58,5 75,7*
Theodosius I d. Gr., Kaiser 41,5* 43,2 48,6 53 60,3 61,1 76,1; II 17,1 41,6 54,3 55,2 56,4 63,2
— v. Jerusalem 55,3
— Monophysit, Theodosianer 55,5 59,1
Theodot d. Gerber u. d. Wechsler 32,3
— Gnostiker 30A,4
Theognis v. Nicäa 47,4 48,2
Theonas v. Marmarika 47,4
Theopaschiten 58,2
Theophilus v. Alex. 51* 75,7
— v. Antioch., Apologet 30B,4 38A,5*
— Gotenbisch. 43,1
— Missionär 42,4
Theotokos 54, 70,3
Therapeuten 6,1 72,2
Thessalonich, apostol. Vikariat 63,3
Thomas, Apostel 11,2 12,11; Thomaschristen 12,11 23,4 54,5
Thrasamund, Vandalenherrscher 43,6 78,1
Tillemont 4,5
Timotheus, Apostelschüler 9,3 18,2
— III, B. v. Alex. 55,5
— Älurus 55,3
— Presb. in Konstpl. 76,10
Titelkirchen (Tituli) 20,1 62,3
Titus, Apostelschüler 12,4 18,2
Toledo, Synoden 43,2 49,3 50,8 68,2 69,5 72,6
Tonsur 60,5
Tours, Syn. 69,2 73,1
Traditor 16,4 52,1.2
Trajan, Kaiser 14,3 15,3* 37,4
Trdat (Tiridates), armen. König 42,2
Trishagion 58,2
Tritheiten 55,5
Trullanum, Synode (692) 1,3 23,4 34,2 59,6* 60,6 72,4 75,5

Typus (Edikt) 59,2
Tyrus, Syn. 48,2

U

Ulfila 43,1* 48,5 76,10
Ulpianus, Domitius 15,6
Urbanus I, Papst 15,6 32,4
Ursacius, arian. Bischof 48,4.5
Ursinus, Gegenpapst 50,2
Ursula, hl. 16,4

V

Vaison, Syn. 60,2
Valence, Syn. 57,4
Valens, Kaiser 41,4 43,1.2 48,6
— arian. Bischof 48,4.5
Valentin, Gnostiker 29,4 30A,4* 30B,2
Valentinian I, Kaiser 41,4; II 41,4 66,3; III 60,4 64,4
Valerian, Kaiser 10,3 16,2* 22,3
Valerius v. Hippo 76,3
Valla, Laurentius 77,1
Vandalen 43,6
Vaterunser 39,2 40,3 66,2
Venantius Fortunatus 43,8 78,4*
Venedig, Patriarchat 63,3
Vicedominus 60,1
Vigilantius 70,3* 76,2
Vigilfasten 69,4
Vigilius, Diakon, Papst 58* 60,3
— v. Thapsus 76,9
Viktor I, Papst 25,3 32,3.4 34,2 38B,4 40,3
— v. Capua 69,2
— röm. Presb. 47,3
Viktor v. Vita 43,6 76,9
Viktorinus v. Pettau 12,4 33,1 40,4*
Viktorius v. Aquit. 69,6
Vincenz v. Beauvais 4,3
— v. Lerin 1,1 57,3* 76,8
— röm. Presb. 47,3
Virgines Christi, — sacrae 26,3 72,3
Vitalis, Apollinarist 53
— v. Karthago 57,2
Vulgata 76,2

W

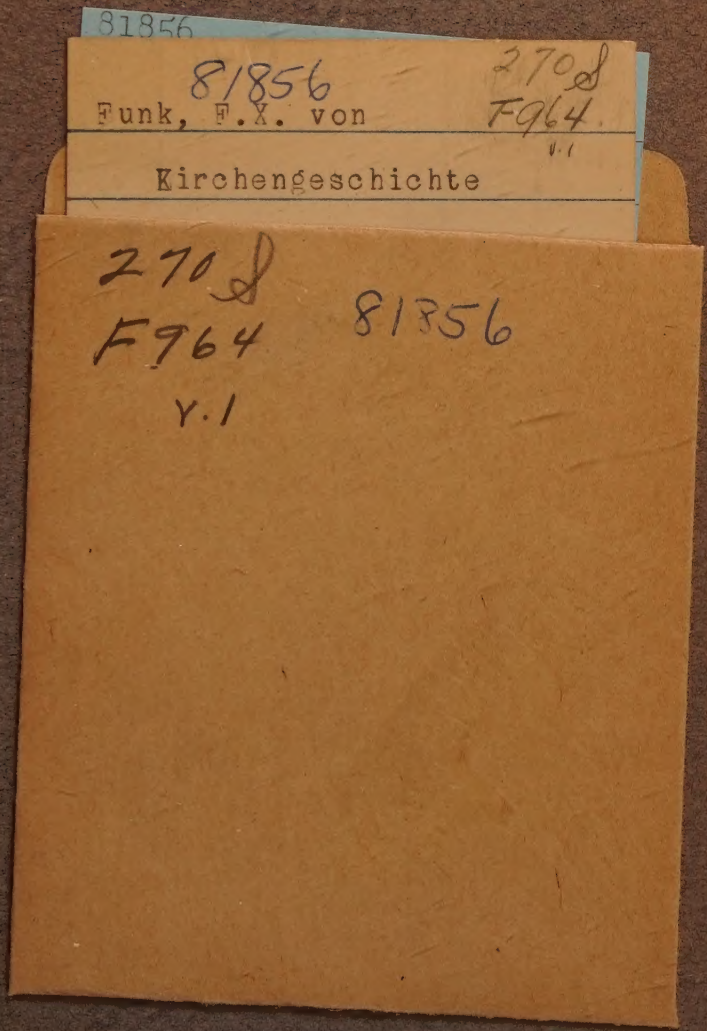
Walarschapat, Syn. 42,2
Wallfahrten 70,1.5* 72,6
Weihnachtsfest 69,2
Westgoten 43,1
Wilfrid v. York 44,4
Witwen, kirchl. Stand 18,5
Wulfila 43,1* 48,5 76,10
Wulflaich, Diakon 72,5

X

Xerophagien 34,1
Xystus, s. Sixtus

Z

Zehnte 19,1
Zeitrechnung 3,7
Zeno, Kaiser 42,2 54,5 55,4
— v. Verona 76,5
Zenobia v. Palmyra 16,3 32,3
Zephyrin, Papst 22,2 24,2 32,4* 34,2
Zinsverbot 26,2
Zölibat 19,5* 56,3.4 59,6 60,6*
Zosimus, Papst 56,3.4 641


81856
81856
Funk, F.X. von
270 S
F964
v.1
Kirchengeschichte
270 S
F964
v.1
81856